enciclopedia

FERNAND ROBERT

RELIGIA GREACĂ

Traducere de Marius Lazurca

UNIVERSITAS

Titlul original: **La Religion grecque**
Copyright © 1981 Presses Universitaires de France, Paris
Copyright © 1998 **Editura Teora**
UNIVERSITAS este un imprint al Editurii Teora.

Şef de redacţie: Gelu Diaconu
Coperta: Gheorghe Popescu

NOT: 2512 UMA RELIGIA GREACA
ISBN: 973-601-891-1
Printed in Romania

Distribuţie:
Bucureşti: B-dul Al. I. Cuza nr. 39; tel./fax: 222.45.33
Sibiu: Şos. Alba Iulia nr. 40; tel.: 069/21.04.72; fax: 069/23.51.27
Bacău: Calea Mărăşeşti nr. 5; tel./fax: 034/18.18.26

Teora – Cartea prin poştă
CP 79-30, cod 72450 Bucureşti, România
Tel./fax: 252.14.31

Teora
CP 79-30, cod 72450 Bucureşti, România
Fax: 210.38.28

Cuprins

1. Credință, mitologie și literatură .....
I. Religie și mitologie, 7. – II. Cele trei funcțiuni, 17. – III. Religie și literatură, 20. – IV. Pausanias, 22.

2. Sanctuare și rituri .....
I. Probleme de vocabular, 25. – II. Altare și sacrificii, 28. – III. Culte htoniene și nehtoniene, 37. – IV. Sărbători, 38 – V. Dansuri, 42. – VI. Puritatea, impuritatea, misterele și tragicul, 45. – VII. De la rugăciune la ex-voto. Tezaure și ofrande, 57. – VIII. Adăposturi, 60. – IX. Concursuri atletice și muzicale. Sanctuare și civilizație, 61. – X. Oracole, 63.

3. Câțiva zei, în Olimp sau fără Olimp .....
I. Hermes și zeii inventați chiar în Grecia, 65. – II. Atena, 70. – III. Atena, Demeter și Dionysos în Atica, 81. – IV. Artemis și Atena, 85. – V. Triada apolinică, 96. – VI. Apolo și Poseidon, 99. – VII. Afrodita, Ares și Hefaistos, 103. – VIII. Dionysos, 108. – IX. Hera, Zeus. Olimpul și Cei Doisprezece Zei, 114.

4. Principalele momente ale gândirii religioase .....

Bibliografie .....

1

Credință, mitologie și literatură

Prea multe studii despre religia greacă pleacă de la una sau de la cealaltă dintre următoarele două erori, ori de la amândouă deodată: prima este aceea de a confunda religia cu mitologia; cea de-a doua este aceea de a căuta expresia religiei mai ales în literatură. Trebuie mai întâi să trasăm frontiere care, fără a fi de netrecut, ne vor permite să spunem ce este, pentru grecii Antichității în imensa lor majoritate, obiect de credință, iar aceasta este ceea ce vom numi religia lor.

I. Religie și mitologie

Riscul de a confunda religia și mitologia este dinainte semnalat în colecția «Que sais-je?», de vreme ce aici s-a publicat excelenta carte a lui P. Grimal despre mitologie, înaintea unei cărți distincte despre religie. Când sunt confundate religia și mitologia, cercetătorul neavizat este condamnat să-și pună o problemă devenită insolubilă. Se va spune, cum grecii, care sunt autorii miracolului grec, au putut, într-un domeniu atât de esențial precum religia, să se mulțumească doar cu monstruozitățile pe

care le povesteau despre zeii lor? Un răspuns ca cel al lui Renan este o iluzie. Adevărata lor religie, gândea el, nu este în miturile lor. Foarte bine! Dar, după acest pas în direcția bună, adăuga îndată: «Ea este în Mistere, de la Eleusis sau din alte locuri.» Și cum nu se știe aproape nimic despre aceste mistere, îi era foarte simplu să le presupună conținutul, pe care-l imagina teribil de exaltant, pentru a găsi în ele ceea ce lipsea miturilor cunoscute, considerate de el incapabile de a inspira credința.

Erau într-adevăr incapabile, și nimeni nu și-a dat mai bine seama despre aceasta decât grecii înșiși, când gânditorii lor au realizat, foarte devreme, dificultățile inerente oricărui politeism. Au sfârșit chiar prin a găsi justificări și celor mai scandaloase acțiuni divine când au ajuns să vadă în zei personificări ale forțelor naturii. O întreagă școală de comentatori ai lui Homer, îndeosebi școala *alegorică* (începând cu secolul al VI-lea î.Hr. cu Theagenes din Rhegion), vedea în zeița Hera o personificare a aerului. Potrivit unui principiu apropiat, o întreagă teorie modernă, dominantă în secolul al XIX-lea, i-a reprezentat pe zeii greci ca personificări ale fenomenelor naturale. Diferența rezidă în aceea că reprezentanții antici ai *alegoriei* îl considerau pe Homer un savant care, prin intermediul întregului comportament al zeiței, voia să prezinte diversele transformări ale aerului ca element fizic al universului, în vreme ce teoreticienii secolului trecut pretindeau că regăsesc în mituri un limbaj al omului primitiv care și-ar transpune astfel emoțiile în fața marilor spectacole ale cerului, mării și pădurilor.

Suntem foarte repede frapați de numărul mic al acestor fenomene fizice în interpretările antice și al acestor spectacole

ale naturii în teoriile moderne: or, în ambele cazuri, trebu totuși explicat un număr foarte mare de zei și de mituri. As fel, Zeus a fost, ca și Hera, identificat cu aerul, iar cât desp spectacolele naturii, luna și mai ales soarele joacă un rol atât copleșitor, încât aproape toate interpretările alegorice moderi ale zeilor sau ale miturilor antice se rezumă la noțiunea de m solar.

Este evident că nu ne putem îndoi de faptul că va fi exist o anumită intenție de a exprima câteva fenomene naturale anumite mituri sau prin personalitatea asociată unui anun zeu. Cine ar putea nega că Zeus are o anumită afinitate tunetul și fulgerul, sau că Demeter și fiica sa Persefona, succes prizonieră a locașurilor infernale și revenind spre înălțimi luminoase, simbolizează moartea hibernală și renașterea d primăvară a vegetației? Toată lumea este de acord în aceas privință. Chiar toată lumea? Nu neapărat: unii cred că e vorl de boabele de grâu închise în silozuri după seceriș, scoase ap pentru semănat, ceea ce nu mai corespunde deloc aceluiași rit al anotimpurilor, în orice caz, mitul este legat de un fenom ciclic al vieții vegetale.

Nu este mai puțin adevărat că tentativele interpretăi alegorice sau simbolice au generat excese de nesusținut, ca le-au și discreditat. Cei vechi s-au gândit la o altă metodă pentı a-i explica pe zei. Un filosof numit Evhemeros din Mesen născut în jurul anului 340 î.Hr., mort înspre anul 260, imaginat (poate în urma unor predecesori necunoscuți nouă) insulă numită Panhaia unde, spunea el, într-un templu al l Zeus, s-a păstrat o stelă pe care se istorisea cum niște regi anti

s-au succedat, Cronos înlocuindu-l pe Uranos și Zeus pe Cronos, fiul revoltându-se de fiecare dată împotriva tatălui. Zeii ar fi așadar regi de altădată ale căror isprăvi, mai mult sau mai puțin deformate prin transmiterea orală, ar fi devenit materialul miturilor. Putem numi *evhemerism*, în general, orice încercare de a reduce mitologia la o simplă deformare a istoriei și a evenimentelor reale. O asemenea atitudine (periculoasă pentru noțiunea însăși de divinitate) era actuală în epoca în care Alexandru și succesorii săi au cedat tentației de a pretinde să fie adorați ca zei În ansamblu, ea a avut puțin succes. Dar, într-o anumită manieră, evhemerismul, în limite foarte strâmte, nu poate constitui oare un mod acceptabil de explicare?

În anumite locuri din Grecia sau din Asia Mică, morminte în formă de tumul, datând din epoci preistorice, atrăgeau privirea Ele adăposteau rămășițele unor oameni puternici, viețuitori ai unui timp din care nu supraviețuise nici un vestigiu. Așa se întâmpla cu ridicăturile considerate a fi mormintele lui Ahile și Patrocle, al lui Aiax sau al troianului Ilos în câmpia Troiei. Era foarte adevărat că se găseau acolo resturi ale vreunui om care trăise realmente. Nimeni nu-și amintea aproape nimic despre el. I se inventau aventuri și în acest fel devenea Ahile sau cutare alt erou. Iată că evhemerismul ne conduce, și nu din întâmplare, să pronunțăm cuvântul *erou*; sensul dublu al acestui cuvânt pune una dintre problemele cele mai discutate ale istoriei religioase grecești, pentru că ne putem întreba de ce el poate desemna în același timp personajele de epopee, prezentate de Homer ca simpli muritori, și personajele adorate în sanctuarele speciale numite *heróa*, unde, fără a fi cu adevărat zei, li se

consacră un cult care îi presupune deținători ai unei puț superioare celei a unui om în timpul vieții sale. În realitat sensul acestui cuvânt nu este dublu: pornind de la morminț lor se povestesc fapte pe care, se presupune, le vor fi înfăptu în timpul vieții, iar ei exercită după moarte o putere simila aceleia a tuturor defuncților, însă la un grad superior, fapt ca le îngăduie să merite numele de *semizei*, amintit de Homer singură dată. Între zei și semizei, frontiera este adesea dificil trasat, în așa măsură că poetul Callimah a putut să scr «Cretanii sunt întotdeauna mincinoși; ei pretind, o Zeus, că mormântul tău: dar tu ești nemuritor, și nu ai putea să ai l de îngropăciune.» A existat, într-un trecut foarte îndepărtat epocă în care zeii erau imaginați având o copilărie, o tinerețe maturitate și, de ce nu?, o moarte; și acționând de dincolo moarte, devenind astfel zei prin posesiunea unui mormâi Cretanii, dorienii din Creta, urmașii civilizației minoice, putut încă să mărturisească despre o asemenea credință, ch în ceea ce-l privește pe Zeus, în vremea lui Callimah. În mu alte cazuri mai puțin surprinzătoare decât cel al lui Zeus, er devin zei, anumite personaje sunt în același timp și eroi și z zei străvechi decad la rangul de eroi, simple epitete calificând pe zei se schimbă în nume de eroi sau de noi zei, zei ve coboară într-atât încât ajung să nu mai fie decât calificat desemnând vreun aspect al divinităților mai puternice, în vrei ce nu încetează apariția unor noi eroi (mai ales eroi fondatc sau *arhegétai*, ai unor colonii sau cetăți). Întreagă această zo indistinctă care îi unește pe eroi și pe zei aproape că ne-ar au riza să spunem că există o anumită justificare pentru un soi

neo-evhemerism; fără a ajunge până acolo, să spunem cel puțin că începem să surprindem în cultele eroice sau în cele înrudite lor, dincolo de povestirile mai mult sau mai puțin imaginare, o realitate (până aici e vorba despre mormânt) care le-a dat naștere.

La Plateea se celebra o sărbătoare care consta în plimbarea, mai întâi pe câmp, într-o căruță, a unei statui grosiere de lemn acoperite cu un voal de mireasă. Se povestea că Hera, certându-l o dată în plus pe Zeus, stătea supărată cu atâta încăpățânare încât stăpânul Universului, neștiind cum să o împace, a venit să consulte un țăran înstărit și cumsecade care l-a sfătuit să urce într-o căruță și să pună lângă el o statuie acoperită de un voal, pentru a simula căsătoria cu o altă femeie. Furioasă, Hera se repezi, smulse cu violență voalul, și, descoperind statuia de lemn, izbucni în râs: cearta se terminase. Noi, care încercăm să aflăm ce era cu adevărat credința greacă, și care am dori să știm (e cam același lucru) ce era pentru greci o impietate, ne vom imagina vreodată oare că, la Plateea, i s-a intentat cuiva vreun proces de impietate pentru a fi refuzat să creadă istoria lui Zeus și a omului cumsecade? A imagina o astfel de situație înseamnă a fi insensibil la umor Acte de impietate ar fi fost tulburarea sau împiedicarea sărbătorii, a procesiunii, a fabricării statuilor de lemn (ele erau fabricate în câteva dintre orașele beoțiene din împrejurimi și era aleasă cea mai bună), neîmplinirea ritului *hierogamiei*, al căsătoriei simulate cu statuia, pe care o istorisește toată această povestioară, în sfârșit a nu aprinde, în vârful muntelui Citheron, focul cel mare de lemne, încă și mai mare în anii în care sărbătoarea (a cărei periodicitate e

nesigură) avea un caracter mai fastuos și se desfășura în mai multe cetăți. Religia nu este în ceea ce se povestește, ci în ceea ce se face.

Ceea ce se face, mai mult decât ceea ce se spune, va permite realizarea unor comparații cu alte popoare, dar în loc să se compare miturile, se vor compara riturile. Nu doar în Grecia existau sărbători în cursul cărora se aprindeau focuri. Mitul va apărea în consecință ca un mijloc de explicare a ritului, ca un *aition*: acest cuvânt grecesc, titlu al unei culegeri a lui Callimah și a două scrieri de Plutarh (una despre obiceiurile grecești, cealaltă despre obiceiurile romane), desemnează o povestire destinată să explice, cu seriozitate sau nu, motivul unei cutume, chiar profane, dar multe dintre aceste istorii ce se doresc explicative privesc un obicei cultual, iar în acest caz ritul, veritabila origine a mitului, este cu siguranță unul dintre cele mai bune mijloace la dispoziție pentru a cunoaște religia, credințele reale.

Metoda care se prefigurează astfel și care ar putea fi numită *etiologică* (sau *aitiologică*, pentru a aminti ortografia lui *aition*) a produs multe rezultate excelente. Ea este numită în general sociologică: odată ritul – pe care mitul pretinde că-l explică – pus în evidență, această metodă poate conduce la compararea lui cu alte rituri cunoscute la alte popoare, pentru a-i înțelege natura primă și adevărata rațiune.

Toate metodele sunt provizorii, iar cea care tocmai a fost sumar expusă a reușit să dea rezultate vreme suficient de îndelungată pentru a nu ne mira să o vedem vizată de revirimentele normale ale modei. Se pune în evidență, de pildă, cum o povestire imaginară, ca cea de la Plateea despre procesiunea statuii

voalate în cadrul sărbătorii numite *Daidala*, pune în scenă ca personaje principale pe Zeus și Hera, care cu siguranță nu i-au așteptat pe cei din Plateea pentru a figura în mituri; această pertinentă observație este generalizată pentru a se desprinde concluzia că marile mituri grecești, miturile zeilor importanți în orice caz și ale eroilor de seamă ca Heracles, nu sunt de origine etiologică. Ce să spunem însă despre statuetele de pământ care erau arse pe muntele Oeta, într-un sanctuar al lui Heracles? Suntem pe dată de acord că mitul lui Heracles este originar din alte părți; dar episodul morții sale pe un rug, pe muntele Oeta, este cu siguranță legat de locul unde țăranii din împrejurimi aveau obiceiul de a face un foc uriaș și de a arunca figurine în el; se poate aproape paria că intenția primă nu era cu nimic diferită de aceea care (la Plateea) îi îndemna pe țărani să ardă statui de lemn pe muntele Citheron, și că Heracles nu avea la început nici o legătură cu Oeta, la fel ca și Zeus și Hera în cazul cetății Plateea. Mitul lui Heracles s-a îmbogățit cu un episod esențial, cel mai dramatic, moartea sa pe Oeta, doar când renumele său a ajuns în aceste locuri; există zei și eroi a căror legendă este aproape în întregime alcătuită astfel, din acte cultuale cu care ei nu au, la origine, nici o legătură; se sfârșește prin a se considera aceste acte de cult ca o comemorare a episodului, când în realitate episodul, inventat plecând de la actele rituale, este un mijloc înșelător – în mod involuntar – de a le comenta și când, de fapt, aceste acte au în ele însele, înaintea oricărui comentariu, valoarea, eficacitatea sacră care va rămâne mereu, mai mult sau mai puțin confuz, adevărata rațiune de a le îndeplini.

Dacă ni se obiectează că, totuși, credința vechilor greci s adresează unor persoane divine și că, în consecință, nu se rezum la un ritualism pur, trebuie să răspundem că avem de-a face î mod esențial cu o idolatrie, că persoanele divine sunt esențial mente niște idoli, și că statuia de cult nu este o reprezentare zeului, ci este zeul însuși. Este într-o asemenea măsură adevăra încât s-au purtat războaie pentru stăpânirea anumitor statu Herodot povestește cum Atena, Egina și Epidaur s-au războ între ele pentru asemenea idoli primitivi de lemn a dou divinități foarte vechi, numite Damia și Auxesia, zeități core punzând lui Demeter și Persephonei. Acest război a avu într-adevăr loc. În mod asemănător, legenda referitoare *Palladion*, statuie de dimensiuni mici, furată de Diomede Ulise din Troia, pe care mai multe cetăți grecești o revendica (pretinzând cu trufie a se afla în posesia exemplarului autentic este transpunerea mitică a unui fapt real de civilizație care caracterizat o întreagă perioadă primitivă a vieții religioa grecești. Unele statui străvechi au fost chiar legate cu lanțu pentru a nu putea fi luate de hoți: într-o localitate arcadian la Phigalia, o foarte veche zeiță, Eurynome, fiică a lui Oceanc jumătate femeie, jumătate pește, era astfel legată cu lanțuri d aur, ni se spune, chiar până în secolul al II-lea d.Hr. Anumi statui, căzute, se credea, din cer, au condus la rivalități d stăpânire și la infinite precauții de supraveghere, ceea ce impli faptul că erau considerate niște talismane. Dacă sunt talisman atunci acționează în felul unui rit, iar dacă statuia e zeul însu atunci zeul e de aceeași natură ca și ritul. A ciopli în len prima statuie, *xoanon*, a fost un act magic, iar aceasta a răm

obiectul tradițional al cultului, identificat în asemenea măsură cu zeul însuși încât, atunci când lemnul a trebuit înlocuit cu piatra, sculptorii au imitat încă multă vreme stângăcia și asprimea idolului primitiv de lemn. Chiar înainte de a ști cum se cioplesc figuri veritabile în lemn sau piatră, sacrul, multă vreme invizibil și impersonal, fusese captat în ridicături de piatră brută sau în simple bucăți de lemn; chiar și în epoca romană imperială, pietrele neprelucrate, *argoi lithoi*, venerabile predecesoare ale statuilor, continuau să fie celebrate printr-un cult. Totul se petrecea ca și cum oamenii ar fi continuat să creadă că influențele invizibile trebuie fixate prin mijlocirea statuilor sau, dimpotrivă, trebuie distruse aruncând în foc efigiile, după cum era vorba de influențe bune sau nefaste. Fondul credinței privește așadar actele rituale, care au o valoare în ele însele înainte de inventarea zeilor, fie că e vorba de rituri foarte modeste, fie de sărbători somptuoase; iar dacă cetatea Atenei l-a obligat pe Socrate să bea cucută, faptul nu se explică prin aceea că filosoful ar fi refuzat să creadă în istoriile mitologice despre zeii bătăuși, violatori, incestuoși și adulteri: mai mulți au afirmat-o nepedepsiți înaintea lui. Motivul, între altele, este acela că se credea că el punea în pericol cultele cetății, cu alte cuvinte ansamblul de acte, de ceremonii, de procesiuni, de sărbători, care îi protejau pe locuitori împotriva carastrofelor. Culte ale cetății: această formulă nu exclude în nici un fel cultele altor cetăți grecești sau chiar pe acelea ale altor popoare; legătura intimă între credință și un întreg ansamblu de particularități locale este izvor de inalterabilă toleranță îndreptată către celelalte culte locale, apropiate sau îndepărtate. Forța acestei credințe

este de a fi mereu particulară; puterea pe care ea o atribuie unei anumite pietre sau unei anumite bucăți de lemn este de neînvins pentru orice raționament despre lemn sau despre piatră în general, și, în vreme ce invențiile cele mai fermecătoare ale mitologiei au fost foarte curând zdruncinate de către reflecțiile cele mai elementare ale primilor filosofi, *păgânismul* propriu-zis a rămas neclintit pe perioada întregii antichități (e și astăzi încă la fel), fapt care-l definește ca o religie a *țăranilor* convinși că neglijarea riturilor echivalează cu pierderea recoltei, îmbolnăvirea animalelor, foamete.

A venit așadar momentul de a spune pur și simplu: «Tot restul e literatură»? Nu, pentru că teorii dintre cele mai recente par să reintegreze în mitologie, în mod strălucit, un conținut religios propriu-zis.

II. Cele trei funcțiuni

Un mare savant, Georges Dumézil, prin cercetări imense, acoperind ansamblul popoarelor indoeuropene, a ajuns la convingerea, dezvoltată în numeroase și pasionante lucrări, că toate aceste popoare erau caracterizate de o organizare socială tripartită, potrivit celor trei funcțiuni: de suprematie (și preoție), de război și de producție economică. Religia fiecărui popor ar reflecta în mod esențial această organizare, fiecare zeu fiind legat de una din aceste trei forme de activitate. Teoria, susținută printr-o imensă erudiție, a sfârșit prin a suscita – paralel cu inevitabile critici, ici și colo, în diferitele domenii abordate – o admirație generală și, în ansamblu, un mare curent de adeziune

Dar, în legătură cu religia greacă, autorul acestei doctrine a invitat el însuși la o mare prudență. De ce? Poporul grec este desigur indoeuropean, dar, mai mult decât oricare altul, în cursul instalării sale progresive în habitatul său definitiv, el a fost supus amestecului cu numeroase populații anterioare, dintre care unele par să fi fost de asemenea indo-europene, altele însă nu; în orice caz, chiar dacă toate ar fi fost indoeuropene, a fost necesară improvizarea, pe fiecare petec de câmpie de coastă încadrat de munți, a unei organizări sociale noi, iar tripartiția primitivă, atât de limpede potrivit doctrinei în alte țări, nu poate fi decelată în Grecia decât în rămășițe foarte rare și foarte discutabile.

Cu toate acestea, apariția și succesul structuralismului au insuflat un curaj înnoit eleniștilor partizani ai tripartiției, făcându-se încercări interesante pentru a o regăsi și în domeniul grec. Astfel, s-a remarcat, cu dibăcie, că numeroasele epitete ale zeiței Atena pe Acropole ar putea fi împărțite între supremație (Atena *Polias*, protectoarea cetății), război (Atena *Nike*=Victoria, *Promachos*=înainte-luptătoarea, *Enhoplos*=înarmata) și muncă (*Ergane* =lucrătoarea) sau sănătate (*Hygieia*), aceste două din urmă noțiuni regăsindu-se alături în încăpătoarea funcțiune a treia. Și totuși, același exemplu poate demonstra în ce măsură este arbitrară tendința care se afirmă din ce în ce mai mult la unii eleniști, de a-i clasa pe zeii greci în prima, a doua sau a treia funcțiune: pe Acropole, una și aceeași zeiță este o divinitate a tuturor funcțiunilor; cât privește obiceiul de a adăuga supranume (sau *epicleses*), a căror utilitate grecii o simțeau ori de câte ori li se adresau pentru un ajutor precis,

acesta ar putea demonstra el singur în ce măsură divinitatea greacă este prin natură nepotrivită unei specializări strâmte. Ceea ce trebuie căutat în studiile privitoare la zeii greci este mai ales faptul de a nu raționa prea mult asupra funcțiunilor, căci fiecare dintre ei, sau aproape, le are aproape pe toate; manualele încep prin a spune despre fiecare că este divinitatea cutărei sau cutărei funcțiuni, dar trebuie apoi să enumere o mulțime de cazuri în care el este zeul a tot ce are nevoie de un zeu; s-ar merge mai repede, pentru fiecare, dacă s-ar enumera doar aspectele cărora nu le este zeu. Ar fi preferabil, când se poate, să se traseze evoluția istorică și geografică a fiecărui cult, pentru a vedea zeul formându-se și transformându-se în funcție de nevoile credincioșilor.

O structură, cum se spune, care lipsește grecilor din Antichitate, pentru faptul de a fi păstrat o religie indoeuropeană, este clerul. Există o infinitate de preoți în diferitele sanctuare; unii sunt pe viață, mulți însă sunt doar pentru un an și, nici înainte, nici în timpul, nici după slujirea preoțească, ei nu au nimic care să-i caracterizeze ca aparținând prin ceva vreunei caste. În imensa majoritate nu au primit niciodată nici un fel de formație care să-i pregătească pentru preoție; cazul prezicătorilor este aparte, iar divinația nu se confundă cu calitatea de preot. Ca atare, preoții nu au nici o doctrină. Este o religie fără nici un fel de dogmă. Ei îndeplinesc actele cultului, în esență sacrificii, dar, în majoritatea cazurilor, ei nu răspândesc nici un fel de învățătură. Și aici există fără îndoială excepții, vestigii, ceva mai puțin fragile decât cele privitoare la tripartiție, totuși destul de rare. Cele mai importante sunt vestigiile regalității: atâta

vreme cât au existat regi, ei erau și preoți, iar când regalitatea a fost suprimată, s-a păstrat o magistratură al cărei titular continua să îndeplinească funcțiunile religioase ale regelui, ca la Atena. A existat chiar o perioadă când regele era preot și zeu: acel Minos al neamurilor preelene din Creta este în timpul vieții sale o întrupare a zeului și, în același timp, rege și preot. Există familii sacerdotale, ale căror atribuții sunt ereditare, mai ales în cultele misterice (neamul Eumolpizilor eleusinieni și cel al Kerykezilor ceva mai puțin eleusinieni), iar altele, precum cea a Lycomizilor în cetatea Phlya în Atica, au conservat mistere proprii, fără amestecul de nici un fel al puterii publice. Dar ceea ce se păstrează în aceste familii sau în asociațiile cultuale numite *tiaze*, sau în altele, nu sunt prin definiție decât singularități locale, tot ce poate fi mai opus așadar unei doctrine comune tuturor grecilor; tot așa se întâmplă și cu acei *logoi*, povestiri secrete păstrate oral în anumite sanctuare.

Absență totală a dogmei, a doctrinei, a clerului organizat într-o clasă socială, absență totală a cărții sacre: e timpul acum să spunem ce produce o asemenea situație religioasă în raporturile religiei cu literatura.

III. Religie și literatură

Operele lui Homer și Hesiod nu au avut niciodată caracterul de cărți sacre. Nimeni nu a fost niciodată obligat să creadă ce se spunea în ele despre zei. Herodot a scris că ele au fost primele care au găsit zeilor numele lor grecești: ce însemna însă aceasta? Doar aceea că Herodot – care credea că, în afara numelor,

zeii greci erau identici zeilor egipteni – nu cunoștea texte grecești mai vechi decât cele ale lui Homer și Hesiod, texte care să-i fi numit pe zei cu numele lor grecești. Desigur că poeții, ca și artiștii, lucrează adesea pentru sanctuare, le frecventează sărbătorile, compun pentru ele imnuri (precum orbul din Chios despre care vorbește *Imnul homeric închinat lui Apolo* în legătură cu sărbătorile din Delos). Prin aceasta se exercită o influență a cultelor (în infinita lor varietate) asupra literaturii, și, cum în Grecia fiecare a învățat poeme pe de rost, cum se învață mai ales din Homer, există o mare influență a poeților asupra a ceea ce știe sau gândește fiecare despre zei. Dar există mai ales o mare libertate a gândirii și a imaginației, și, foarte curând, ea va înainta mult în marile întrebări asupra originii lumii sau asupra soartei oamenilor, nefiind niciodată reținută de nici o constrângere, de vreme ce tulburările survenite în formarea poporului grec au făcut imposibilă orice formă de organizare suficient de vastă și de uniformă pentru a putea impune în mod durabil concepțiile sale fundamentale. În același timp, actele de cult se vor menține netulburat în toate particularitățile lor locale și vor rămâne adevărata forță a credințelor, căci, aici, nici un fondator de religie nu a stabilit, dictat, ce trebuie făcut sau crezut. Din acestea rezultă că, dacă se va descrie religia greacă urmându-se seria marilor gânditori, se va oculta ceea ce a fost, aproape invariabil, esențial pentru imensa majoritate a populației. În schimb, după ce vom fi descris acele rituri esențiale, va trebui nu să analizăm ideile fiecărui gânditor despre zei (ar însemna refacerea istoriei întregii filosofii și a întregii literaturi), ci să ne întrebăm dacă anumiți gânditori nu au făcut

totuși să pătrundă în rândul poporului câteva atitudini religioase noi. Până acolo, un ghid mai puțin prestigios decât marii gânditori ne va ajuta mai mult.

IV. Pausanias

Nu este deloc considerat un gânditor, și chiar asupra identității sale se discută, căci, în același secol al II-lea d.Hr., au existat, purtând același nume, mai multe personaje cu care a fost identificat. Ne-a lăsat o *Periegeză*, un «Ghid» al Greciei continentale (se știe că era un cunoscător și al Asiei Mici și al insulelor, aluziile sale o dovedesc, dar lucrarea descrie doar Peloponezul și Grecia centrală), operă al cărei scop nu este prea limpede, dar care are măcar meritul de a ne descrie un mare număr de sanctuare, în orașe și sate, și de a ne prezenta multe dintre riturile care se practicau aici. Aceste rituri au adesea un caracter foarte primitiv, și, dacă școala sociologică l-a utilizat din plin multă vreme pe Pausanias, unii se grăbesc astăzi să arate că trăsături aparent arhaice constituie probabil false arhaisme, căci în epoca romană imperială a existat o mare atracție pentru practicile religioase cele mai vechi și, în sanctuare, pentru amplasamentele de cult cele mai venerabile datorită vechimii lor. Astfel, îl vedem pe foarte vestitul retor Herodes Atticus instalându-și somptuoasele monumente votive în sanctuarele cele mai faimoase, dar, de preferință, în locurile de cult cele mai vechi. Există așadar tendința de a ne întreba astăzi dacă nu i se întâmplă lui Pausanias să ne semnaleze ca foarte vechi vestigii despre care doar s-a dorit să pară astfel. Este foarte

sigur că a comis erori, în felul acesta sau în altul, însă ar fi absolut nerezonabil să se extindă asupra întregului ansamblu de informații nenumărate, pe care i le datorăm, acest scepticism a cărui îndreptățire a fost atât de rar probată. Și dacă este adevărat că riturile au prin natura lor viață grea, nimic nu poate ajuta mai mult decât lectura lui Pausanias în înțelegerea realității vieții religioase în Grecia. Ea coincide în ansamblu într-o măsură atât de ridicată cu descoperirile arheologiei, încât nu mai putem ezita să intrăm ca și el în sanctuare, pentru a ne forma acolo ideile de bază despre subiectul nostru.

2

Sanctuare și rituri

I. Probleme de vocabular

Trebuie mai întâi să ne explicăm asupra acestui cuvânt, *sanctuar*, căci nu corespunde perfect realității antice pentru care elenistii, puțin câte puțin, s-au deprins să-l utilizeze, când s-au gândit în sfârșit să evite o greșeală încă mai gravă. Atâta vreme cât cunoașterea arheologiei grecești elementare a rămas foarte puțin răspândită, filologii și-au păstrat obiceiul de a traduce, în mod uniform, prin *templu,* cele trei cuvinte grecești *hierón*, *témenos* și *naós* (sau *neós*), dintre care doar al treilea corespunde cu ceea ce noi numim în mod normal un *templu*, cu alte cuvinte un *edificiu* religios; iar *naós* (sau *neós* în dialectul atic) desemnează în mod efectiv un edificiu în care *stă* (rădăcina cuvântului conține ideea de *locuire*) statuia, idolul, identificat cu zeul însuși, aceasta în vreme ce termenii *hierón* și *témenos* indică un *teren*, cu tot ceea ce conține, totul – terenul și conținutul – fiind proprietatea divinității. Fiind un adjectiv care are sensul de *sfânt* (chiar și în cazurile în care el pare să exprime o idee profană de *forță*; se admite astăzi că ideea de *sfânt* este prezentă și în aceste exemple),

hierón se utilizează substantivizat pentru a desemna orice obiect aparținând unei divinități, și în particular terenul care îi este consacrat și pe care sunt construite edificiile sale de cult. Pentru a păstra ideea de *sfânt*, arheologii și, în urma lor, eleniștii preocupați de o anumită precizie, utilizează astăzi ca echivalent al lui *hierón* cuvântul *sanctuar*. Neajunsul este acela că *sanctuar* desemnează cu totul altceva decât ansamblul unui *teren sacru*: termenul utilizat indică propriu-zis o parte a unui *edificiu* sacru, mai *sacră* și mai secretă decât tot restul. Iar pentru a exprima sensul acesta, limba greacă are și ea cuvinte și perifraze, căci, într-un templu grec, se întâmplă de asemenea să existe o parte mai sfântă, numită *ádyton*, adică *locul interzis* (unde nu acced decât privilegiații și credincioșii pregătiți printr-un ritual); se mai utilizează și *tó esotáto tu naú – partea din interior a templului*. Iată-ne în dificultate dacă utilizăm termenul *sanctuar* pentru a desemna întregul teren sacru. Pentru că nu putem utiliza aici un vocabular diferit de cel devenit curent între specialiști, și pentru că lucrurile s-ar complica și mai mult prin improvizarea unui vocabular nou, cel mai bine este să convenim că vom spune *sanctuar* în sensul de *teren sacru*, și mai ales, să nu traducem niciodată *hierón* prin *templu* pentru că *hierón* substantivizat nu se aplică, ca să spunem așa, niciodată unui edificiu.

Când, în mod cu totul excepțional, *hierón* desemnează un edificiu, nu este vorba niciodată de un adevărat *templu*, ci despre un edificiu religios de un tip și o utilizare foarte particulare; în acest caz trebuie scris cu majusculă, căci acest *Hierón* este cu adevărat un nume propriu, asemenea lui *Témenos* în aceeași situație: de pildă, la sanctuarul zeilor Cabiri din Samotrace,

este numit Témenos un edificiu unde se adunau credincioșii; or, un templu grec nu e niciodată un loc de adunare pentru credincioși; ei se adună în exterior, în jurul altarului, pentru a asista la sacrificiile care au loc în aer liber, în afară de sacrificiile care, pentru motive care rămân de stabilit, au un caracter de mister și nu pot fi împlinite în fața primului venit.

Care este diferența între *témenos* și *hierón*? În cele mai multe dintre cazuri cei doi termeni sunt echivalenți. Și totuși, uneori se întâmplă ca unul să desemneze o parte din terenul pe care celălalt îl desemnează în întregime. Care dintre ele desemnează atunci totalitatea? În condițiile în care mai mulți zei pot fi adorați în același sanctuar, se întâmplă ca partea destinată mai ales unuia dintre zei să fie numită *témenos*, și ca ansamblul să fie numit *hierón*; alte exemple sunt însă inverse. În orice caz, *témenos* este mai întâi un termen profan care se poate aplica oricărui teren clar delimitat; îl regăsim desemnând, la Delos de exemplu, terenuri date în arendă în beneficiul sanctuarului și care nu au nici o utilizare de cult. Aplicat, cum se întâmplă în general, lui *hierón*, acest cuvânt scoate în relief ideea de proprietate delimitată în care divinitatea este acasă la ea. Într-adevăr, terenul sacru este înscris într-o *peribolé*, constituită dintr-un *zid de incintă* ce poate fi înlocuit prin *hóroi* sau *borne*.

Cuvântul *témenos* a favorizat în mod deosebit confuzia cu *templu*, pentru că rădăcina lui este aceeași cu cea din latinescul *templum*. Este vorba de rădăcina care înseamnă *a tăia*, *a delimita*. Realitatea religioasă este însă foarte diferită, și nimic nu este mai înșelător decât apropierile dintre religia greacă și religia romană, fundamental distincte în ciuda influențelor grecești,

superficiale, deși incontestabile. Latinescul *templum* desemnează sectorul de cer și de peisaj pe care augurul le *delimitează* pentru a restrânge câmpul de observare a semnelor divine înainte de construirea *templului*. *Témenos* indică un *teren* delimitat în vederea constituirii unei proprietăți și în particular a unei proprietăți *divine*.

Pentru a desemna un sanctuar, grecii puteau foarte simplu să spună *la Dionysos*, de pildă: mai exact, cuvântul *spre* sau *în*, urmat de genitivul numelui divinității. Puteau de asemenea să transforme numele zeului într-un adjectiv de genul neutru pentru a desemna astfel fie sanctuarul, fie, în anumite cazuri, templul însuși. În general, când spunem Artemísion sau Asclepíeion ne referim la *sanctuarul* Artemidei sau al lui Asclepios, deși numele de Eréchteion – o știe orice vizitator al Acropolei – se aplică unui *templu* (e adevărat, unul foarte complex și singular, strângând în același edificiu toate elementele mai multor locuri de cult).

Se întâmplă destul de adesea ca un *sanctuar* să fie un loc *împădurit*. El se numește atunci *álsos*. Este mai ales cazul sanctuarului din Olimpia, dar cuvântul a luat acolo o formă dialectală, iar marele public, ca și specialiștii, dau astăzi pădurii sacre a Olimpiei numele său eleean de *Altis*.

II. Altare și sacrificii

Edificiul cel mai important într-un *sanctuar* nu este templul, ci *altarul*; mai bine zis altarele, căci pot exista mai multe, dar în general există unul principal, uneori de proporții monumen-

tale, precum marele altar al lui Zeus de la Pergam. Altarul este construcția cea mai importantă pentru că sacrificiul este actul cel mai important al cultului. Au existat sanctuare lipsite de templu, nu și de altar.

S-a spus multă vreme că în epoca micenianâ cultul se practica, iar în cazul populației minoice faptul e sigur, fie în sanctuare fără templu (ca în sanctuarele arborelui sacru reprezentate pe multe geme cretane), fie în interiorul palatelor (de vreme ce regele era zeu și preot). Această formulă ar trebui nuanțată, pentru că s-a descoperit pe acopola de la Micene, cu câțiva ani în urmă, o construcție acoperită cuprinzând mai multe camere și adăpostind statui de cult din lut ars, care reprezintă fără îndoială divinități ale locului. Rămâne însă sigur faptul că, în epoca micenianâ, au existat multe sanctuare fără templu: dacă există atâtea legende despre statui căzute din cer, este și pentru că au fost lăsate multă vreme fără adăpost. Este de asemenea sigur că sala cea mare a palatului micenian se află la originea templului grec și că temple grecești foarte arhaice succed, pe același amplasament, unor palate miceniene.

Pentru a înțelege aspectul altarelor trebuie să avem în minte destinația teoretică a două tipuri de sacrificii fundamental diferite, chiar dacă în practică această distincție este destul de suplă.

În *Păsările* lui Aristofan, o cetate imaginară își face apariția între cer și pământ, pe vârful unui m inte ireal. Pentru a-i convinge pe zeii olimpieni și cerești să se arate conciliant în negocieri, această comunitate de păsări decide să vămuiască fumul sacrificiilor venit de pe pământ care astfel nu va mai

putea ajunge la cer. Primul fel de sacrificiu sau partea esențială a ofrandei este constituită din *fumul* care urcă spre zeii din înalt.

În cântul XI din *Odiseea*, Ulise, aflat la cimerieni, ca să poată vorbi cu sufletele celor morți și în special cu cel al lui Tiresías, sapă o adâncitură largă de un cot, în care varsă (întorcând privirea pentru a nu vedea ce se va întâmpla) sângele unui miel negru, în vreme ce însoțitorii săi, în apropiere, ard în întregime carnea mielului, invocând zeii infernali, pe Hades și Persephona. Un al doilea fel de sacrificiu, în care fundamental este *sângele* care pătrunde solul și adâncimile sale.

Corespunzând acestor două feluri de sacrificii, există două tipuri de altare (și o multitudine de varietăți intermediare). Și unul și celălalt pot fi folosite în sacrificiile sângeroase, precum și în ofrandele nesângeroase; ceea ce se spune despre sânge într-un caz se poate spune în celălalt caz despre orice ofrandă lichidă. Explicațiile care urmează se referă la cazul cel mai complex, acela al sacrificiilor sângeroase.

În primul fel de altare, cel pentru puterile cerești, oficiantul se află pe o platformă numită *próthysis*, pe care este înjunghiat animalul și din care o parte susține o construcție supraînălțată, numită *eschára* sau vatră, unde va fi arsă numai o parte din victimă, pentru ca fumul să-l bucure pe zeu. Restul victimei va fi consumat. Ansamblul unui asemenea altar se numește *bomós*. Acesta este de asemenea cuvânt generic pentru a desemna orice fel de altar

În celălalt tip, pot exista, precum în *Odiseea*, două amplasamente: unul pentru adâncitura unde se varsă sângele, celălalt unde este arsă (în totalitate) victima; se poate să nu existe decât

un singur amplasament pentru ambele operații; *groapa* în care se varsă sângele se numește *bóthros*; locul unde se arde carnea se numește *eschára* sau *vatră*; *eschára* utilizat singur (când nu se spune *eschára unui bomós*, ceea ce ar indica partea supraînălțată din altarele de primul tip) desemnează într-o manieră mai generală un altar consacrat zeilor de jos, zeilor infernali, sau eroilor și morților. Dacă cele două acte sunt separate, se poate întâmpla ca ceea ce se numește vatră să aibă aspectul unei mici platforme, însă foarte joasă, diferită de o *próthysis* de *bomós*; o putem numi un *altar jos*.

Iată un sistem ce pare organizat într-o manieră coerentă, în sus pentru înălțarea fumului, sau, dimpotrivă, în jos sau cât mai aproape de pământ cu putință, după natura puterilor invocate. În realitate există ceva care nu se potrivește în această organizare aparent logică: dacă se arde tot atunci când se sacrifică morților sau ființelor care domnesc asupra morților, se obține mult mai mult fum decât atunci când se sacrifică zeilor din înalt, care vor părea îndată lezați, căci, pentru ei, nu se sacrifică niciodată totalitatea cărnii; practic, este chiar singura ocazie în care oamenii au posibilitatea să mănânce carne și de aceea au grijă să nu o ofere zeilor în totalitate; și chiar, la origini, le ofereau doar ceea ce considerau neconsumabil de către ei înșiși, constatare de care chiar grecii au fost primii scandalizați. Cât despre zeii infernali, eroi sau morți, pentru care se face atâta fum, cum se vor bucura de el, câtă vreme sunt jos? Am putea începe așadar să bănuim aici o anumită incompatibilitate între această organizare a sacrificiilor și concepțiile religioase prin care sunt explicate. Începem de asemenea să bănuim că

economia are o legătură cu toate acestea, cel puțin pentru zeii din înalt, victime ale unui calcul economic atât de avantajos pentru muritori, în vreme ce în sacrificiile pentru lumea de jos muritorii sunt cei care suferă consecințe economice dezastruoase.

Sacrificiile pentru lumea infernală au fost concepute, în mod manifest, plecând de la o idee religioasă: tot ce are legătură cu moartea este impur, comportă o *miasmă* ce trebuie înlăturată. De unde concluzia că, în sacrificiile adresate ființelor subpământene, carnea animalului sacrificat trebuie arsă în totalitate. De unde, de asemenea, această a doua consecință: acest sacrificiu este periculos și necesită precauții speciale, pentru că orice impuritate este contagioasă. Acest sacrificiu *htonian* (vorbim despre zei *htonieni* când au un raport cu pământul, *chtôn*, numind *htonian* tot ce are legătură cu aceste culte) este numit *enagismós*, pentru că are ca obiect un lucru ce poate fi calificat drept *enagés*, adică *impur*, conținând un *ágos* (impuritate). Acest sacrificiu este o eliminare a impurității: se plasează într-un obiect (un animal) această impuritate de care se scapă prin distrugerea lui. Un astfel de sacrificiu se va oficia, în mod firesc, în secret, neadmițându-se decât martori pregătiți prin ritualuri. În afara câtorva excepții, el necesită cel puțin o incită delimitând un *ábaton*, un loc unde în principiu nu se pătrunde, fără pregătire cel puțin. Iată-ne deja pe drumul *misterelor*. Se întâmplă uneori ca aceste sacrificii să se oficieze în interiorul unui *naós*, al unui templu, contrar celor spuse mai sus despre temple. Ne putem da seama imediat că, în cadrul sacrificiilor *htoniene*, zeii infernali au jucat un rol mai puțin important decât morții. Acest ritual a fost conceput în legătură cu moartea, nu atât în legătură cu

teama de moarte în sine, ci cu teama de impuritatea cu care moartea îi poate contamina pe cei vii. Astfel, ideea primă este cu totul religioasă.

Cât despre zeii din înalt, în principiu, nu doar că nu primesc decât ce nu este consumabil, dar chiar și atunci când li s-au rezervat oasele, se precizează că ele le vor fi servite *albe*, *leucá*, ceea ce înseamnă că și ultima bucățică de carne care ar fi putut rămâne pe ele va fi fost desprinsă. Când ciudățenia acestei precauții a început să devină neînțeleasă, s-a adăugat totuși și ceva carne, uneori cu generozitate, până la a arde șuncile unor animale mari. În general însă, oficianții rămân foarte parcimonioși. În *Teogonia* lui Hesiod se povestește o scenă celebră, imaginată pentru a explica un comportament atât de nedelicat față de zeii cei mai importanți. Scena se petrece la Mecona: este vechiul nume al Sicyonei. Într-o epocă foarte îndepărtată, în care muritorii și zeii luau masa împreună, Prometeu, însărcinat să facă împărțeala, puse toate bucățile de carne într-o parte, acoperite cu pielea boului, iar în cealaltă parte puse oasele, acoperite însă de grăsime albă. Rugat să aleagă, Zeus preferă partea cea mai defavorabilă, lăsând-o pe cealaltă muritorilor. De ce? L-a ispitit grăsimea! Zeus este organizatorul Universului, dar pe moment toată lumea gândește că Prometeu a reușit să-l înșele definitiv.

Este de asemenea adevărat că această repartiție se găsește la baza întregii organizări a măcelăriei în Antichitatea greacă. Carne se mănâncă doar în cazul unui sacrificiu, iar uciderea unui animal acasă reprezintă de asemenea un sacrificiu, după cum se vede la începutul *Republicii* lui Platon. Până la urmă,

nu avem nici un răspuns la întrebarea care îi muncea pe contemporanii lui Hesiod, în afară, poate, de presupunerea că sacrificiul zeilor din înalt nu a fost, la început, decât o manieră riguros fixată de a se tranșa carnea destinată consumului (a se vedea în ce măsură, în *Iliada*, Ahile excelează în aceasta) și de a înlătura resturile distrugându-le prin foc. Contrar sacrificiului htonian, ideea religioasă nu s-a format aici decât în mod secundar; și nu este singura situație în care vom vedea transformându-se într-un act de purificare și de pietate ceea ce nu a fost decât un act de igienă materială.

Alături de altarul propriu-zis se găseau adesea una sau mai multe mese de piatră pentru ofrande: credincioșii puneau pe ele fructe, prăjituri, primele roade din diverse recolte, sau tăiau bucățile de carne de împărțit. După apariția anumitor secte filosofice sau religioase care recomandau în numele metempsihozei o viață cât mai vegetariană, evitându-se uciderea animalelor, s-a crezut că singurele ofrande cu adevărat pioase nu puteau fi decât cele nesângeroase, și că celelalte nu reprezentau decât o deviație nelegiuită. S-a dezvoltat astfel curiozitatea celor vechi pentru rituri arhaice precum cel al *Buphoniilor*, al cărui interes a fost sporit și de preocupările actuale în legătură cu raporturile dintre fenomenele religioase și cele alimentare (crud și gătit). Este vorba despre o practică sacrificială asociată sărbătorii *Dipoliilor* (sărbătoare atică a lui *Zeus Polieus*, sau Zeus protector al cetății), însă ritul este atât de arhaic încât poate fi cu mult anterior oricărei legături cu cultul lui Zeus. Pe o masă de ofrande se puneau boabe amestecate de grâu și de orz și se slobozea în apropiere un bou; când acesta începea să mănânce grânele, un

preot aparținând familiei Thaulonizilor îl ucidea cu o lovitură de secure, după care trebuia îndată să se îndepărteze lăsând securea din mână; acest preot era numit *buphónos* sau *ucigașul boului*; începea apoi, cu toată seriozitatea, un proces împotriva securii care era condamnată să fie aruncată afară din țară: se știe că un tribunal atenian, în Prytaneu, era specializat în judecarea obiectelor care vor fi cauzat moartea unor oameni; aici, mortul este un animal, iar lumea se preface a crede că vinovat nu este oficiantul, ci securea. Procesul securii și preoția ereditară sunt două semne de mare vechime. Interpretările moderne sunt diverse. Ideea valorii economice a boului este potrivit unora mai importantă decât aceea legată de respectul vieții în general; Pausanias se abține să ne indice sensul care se acorda ritului pe care ni-l descrie.

Faptul că ostilitatea față de riturile sângeroase este prin ea însăși un element primitiv este cu atât mai puțin credibil cu cât au existat, în religia greacă, și sacrificii umane. În orice epocă: maniera destul de stingherită și ocolită în care Pausanias ne vorbește despre ce se întâmpla la muntele Lyceu din Arcadia, într-un sanctuar al lui Zeus, confirmă pasajul fără echivoc dintr-un text al lui Pseudo-Platon. La funeraliile grandioase ale lui Patroclu comandate de Ahile în *Iliada*, se sacrifică nu mai puțin de doisprezece prizonieri troieni, și chiar dacă acest număr este excepțional, pe măsura acestui mare doliu epic, în morminte ale epocii miceniene (epocă a eroilor lui Homer) s-au găsit anumite schelete umane care, prin poziția față de camera mortului, dau de înțeles că au fost sacrificați în onoarea sa. Chiar și în Polybiu sunt menționate sacrificii ale prizonierilor.

Legendele – din care se inspiră tragediile și care conduc la ideea că grecii clasici vedeau în sacrificiile umane un lucru curent în lumea eroică – nu sunt așadar în întregime lipsite de legătură cu realitatea istorică și permanentă. Să nu ne grăbim prea tare să respingem tradițiile antice potrivit cărora anumite rituri nu ar fi decât vestigii atenuate ale unor sacrificii umane. Nu vom ezita deloc să interpretăm în acest sens ceea ce petrecea în Sparta, la sanctuarul Artemidei Orthia. Preoteasa ținea în brațe deasupra solului statuia zeiței (despre care se credea că a căzut din cer), în vreme ce asistenții flagelau până la sânge câțiva tineri goi: în cazul în care călăilor le lipsea entuziasmul, preoteasa striga că statuia începea să atârne din ce în ce mai greu și că va cădea pe pământ; sub amenințarea nenorocirilor legate de o asemenea eventualitate, loviturile își dublau puterea. În epoca romană, ritualul s-a transformat într-un exercițiu de rezistență, iar o inscripție onorifică îi recompensa pe tinerii recruți care făceau mai bine pe spartanii, potrivit anticului ideal lacedemonian al virtuții. În acest caz, este foarte probabil ca zeița doritoare de sânge să fi cerut în vechime ofranda unor vieți umane, precum în sanctuarul din Aulis la care se referă legenda Artemidei și a Ifigeniei. În schimb, ne vom feri să vedem în toate riturile de flagelare o urmă a unui sacrificiu uman, flagelarea existând în multe religii, iar sensul acordat de ele diferă mult de la un caz la altul; așa se întâmplă cu scena despre care vorbește Callimah în legătură cu marinarii în trecere prin Delos (cu atât mai mult cu cât nu se știe cu precizie dacă textul spune că se flagelau ei înșiși sau dacă biciuiau altarul în jurul căruia se învârteau). În schimb, la Atena cel puțin, când de-a lungul

ntregului teritoriu erau petrecuți doi oameni, un bărbat și o emeie (neîndoielnic, în general, prizonieri), pentru a-i impregna u toate impuritățile locului, iar apoi erau expulzați din Atica, aproape sigur că, la origini, acest rit al sărbătorii Thargeliilor rit care se întâlnește și în alte locuri) presupunea omorârea elor doi supliciați. Erau numiți *phármacoi,* iar acest cuvânt lasă să se înțeleagă faptul că era vorba de un fel de medicație magică mpotriva impurității colective.

III. Culte htoniene și nehtoniene

Cum s-a produs adoptarea progresivă, ici și colo, a soluțiilor de mijloc între sacrificiul *htonian* și cel nehtonian? De această dată religia a fost cea care a poruncit să se ofere zeilor din înalt bucăți mai consistente decât oasele și resturile, iar economia, aceea care a condus la găsirea progresivă a bunelor motive pentru a sustrage unei distrugeri ruinătoare o parte a cărnii, bucăți suculente pe care o concepție intransigentă a purității și impurității le abandonase în vechime focului. Există, în consecință, altare duble, intermediare între *bóthroi* sau *eschárai*, pe de o parte, și *bomói*, de cealaltă parte. La Agrigent, în sanctuarul numit al Divinităților htoniene, un anumit număr de mici incinte *sub cerul liber* (*hypaithra*) înconjoară cupluri de altare alcătuite de fiecare dată dintr-un altar săpat și unul înalt, altfel spus dintr-un *bóthros* și un *bomós*: pe *bomós* era pusă drept ofrandă o parte din carne urmându-se riturile zeilor celești, iar în *bóthroi-eschárai* sângele, și probabil și o parte din carne, potrivit ritului htonian; rămânea probabil suficientă carne pentru ca

sacrificiul să nu fie ruinător. Amplasamentele erau *hypaitheru* (=sub cerul liber) pentru a permite fumului să se înalțe, înconjurate însă de ziduri pentru a asigura secretul riturilor.

Multe alte tipuri de sacrificii sunt atestate și nu trebuie niciodată uitat că pentru Heracles, de exemplu, se sacrifică separat ca unui erou și ca unui zeu. Mai mult, dacă există un zeu care e întotdeauna și în mod exclusiv *htonian* (zeul infernal Hades), toți ceilalți zei combină ambele aspecte. Zeus însuși are trăsături *htoniene* bine cunoscute și nu există vreo personalitate divină mai complexă decât a sa. Dacă primul gând care ne vine în minte este de a crede că toți zeii Olimpului sunt zei *uranieni*, trebuie să ne reamintim că toți au fost invocați în sanctuarele lor pentru binefaceri privitoare la pământ, la fecunditatea turmelor sau a oamenilor, la fertilitatea câmpurilor; acestea sunt lucrurile pe care această religie de țărani le cere tuturor zeilor, oricare ar fi ei, iar domeniul *htonian* este prin excelență cel care reunește, potrivit unei caracteristici comune întregului Orient mediteraneean, religia morții și pe aceea a renașterilor vieții. În plus, fiecare zeu înstăpânit pe un sanctuar a găsit și și-a apropriat cultele anterioare, care erau culte ale eroilor și ale morților, morminte. Nu există așadar nici un zeu pur *uranian*, iar definiția a ceea ce este *uranian* nu va înceta să ne apară din ce în ce mai inconsistentă și mai fragilă.

IV. Sărbători

Cuvântul grec care înseamnă, în modul cel mai general, *sacrificiu*, și anume *thysía*, are de asemenea sensul de *sărbătoare*

religioasă, tot atât de limpede precum termenul mai precis pentru *sărbătoare*, și anume *heorté*. Cetățile grecești au multe sărbători; cu cât sărbătorile sunt mai frecvente, cu atât mai numeroase sunt zilele în care se mănâncă carne. Există de asemenea sărbători care însoțesc sacrificii secrete și e posibil ca un sacrificiu să fie secret, iar sărbătoarea nu.

Este evident faptul că sărbătorile au loc fiecare la o dată determinată a anului (a anului local: să reamintim că cetățile grecești nu au încercat și nici nu au reușit să aibă un calendar uniform; fiecare îl are pe al său și fiecare are propriile soluții, care pentru fiecare au putut să se schimbe, pentru a corecta de bine de rău decalajele între luni, stabilite în funcție de ciclul selenar, și an, care încearcă să fie solar). Marele istoric al religiei grecești Martin P. Nilsson și-a construit aproape întreaga metodă după studiul sărbătorilor, iar acesta este în mod sigur unul dintre mijloacele cele mai precise de a nu merge la întâmplare în domeniul religios, unde imaginația ne joacă feste atât de ușor.

Sărbătorile nu sunt toate anuale. Pentru a indica periodicitatea acestor sărbători, omul grec adaugă o unitate la numărul anilor reali pe care-i numără perioada; de pildă, va spune că sărbătorile de la Olimpia, care au loc la fiecare patru ani, sunt *penteterice*, pentru că el numără cei *cinci* ani oficiali, dintre care cel inițial și cel final nu sunt cuprinși fiecare decât parțial în perioada reală.

În multe locuri există o sărbătoare ce marchează momentul în care renaște viața și vegetația și în care se reia, în întreaga Mediterană, navigația întreruptă pe timpul lunilor de iarnă. Este inaugurarea, nu a anului civil, ci, dacă se poate spune, a

anului natural. În cetățile care au păstrat urme ale unei puteri regale primitive, cum este cazul Atenei, *regele* (*basileús*), așadar continuatorul în domeniul religios al vechiului rege, are responsabilitatea acestei sărbători pe care o și prezidează. Ea este, în epoca clasică, legată de cultul lui Dionysos și este cunoscută sub numele de *Anthesterii*; are loc în februarie-martie. Poate fi un bun mijloc de a caracteriza o sărbătoare grecească. Ea se desfășura pe parcursul a trei zile: în prima, numită Deschiderea Ulcioarelor (*Pithoigía*), ulcioarele cu vin nou care fuseseră purtate în procesiune în sanctuarul lui Dionysos în *Mlaștini* (*Limnaíon*) erau deschise și se oferea zeului partea cuvenită; ziua a doua se numea *Chóes*: se gusta vinul și se participa la un concurs în care trebuia băut conținutul unui recipient de ceva mai mult de trei litri, măsură care dădea și numele acestei zile. În aceeași zi, pe un car în formă de corabie, idolul lui Dionysos era condus într-o veselă procesiune în același sanctuar din *Limnaíon* pentru a se comemora, se credea, o venire a lui Dionysos în Atica, pe mare. A treia și ultima zi era o zi de doliu: aceeași succesiune, în același cult, a două elemente complementare, viața și moartea, exaltarea jovială și prostrația lugubră, pe care o regăsim atât în cultul vinului (Dionysos), cât și în cel al grâului (Demeter). Se fierbeau semințe de diferite plante comestibile (ritul *Panspermiei* sau al *tuturor semințelor*) care erau puse în *vase* (*Chytrai*, numele acestei zile), lăsate descoperite pentru sufletele celor morți (*Kéres*), despre care se credea că aveau voie în ziua aceea să bântuie în libertate, dar trebuiau apoi să se întoarcă în locașurile lor obișnuite («Plecați, Kéres, Anthesteriile s-au încheiat!»).

Am lăsat de-o parte pentru moment ritul cel mai important pentru analiza noastră: el avea loc în cea de-a doua zi și consta într-o procesiune, similară unui mariaj, ce îl conducea pe «rege» și pe soția lui, numită acum *basélinna*, *regina*, până la o clădire numită *Bucoléion* (casa bouarului), unde, identificați cu zeul (zeul-taur Dionysos) și cu o zeiță, oficiau o *hierogamie*, un *mariaj sacru*, ceea ce înseamnă că unindu-se în acel loc, în acea zi, ei se asimilau forțelor care urmau să asigure fertilitatea și rodnicia în întreaga zonă pentru un an întreg. Înainte de acestea, regina și paisprezece însoțitoare numite *Gerairai* (*Venerabilele*) vor fi îndeplinit un anumit număr de rituri secrete (între care, fără îndoială, pregătirea patului nupțial): dintr-un caz particular (o pledoarie atribuită lui Demostene) aflăm că se stârnea un mare scandal dacă se întâmpla ca o femeie nedemnă, pentru faptul de a se fi căsătorit cu un cetățean devenit «rege», trebuia chemată să celebreze aceste rituri.

Rituri «venerate» într-adevăr, și din cea mai îndepărtată antichitate. Pe tabletele miceniene în linear B (nu e vorba de texte religioase, ci economice și administrative, iar faptele religioase apar indirect), L. Palmer a găsit urmele unei sărbători religioase care pare să fi durat trei zile, dintre care cea de-a doua era «o pregătire a patului nupțial» (prima era o sărbătoare a vinului celui nou, iar a treia o sărbătoare a morților, totul purtând un nume care evocă navigația). Este așadar probabil să fi existat în religia micenianã o *hierogamie* cu aceeași semnificație ca în Atena clasică. Pe de altă parte, este sigur că în Mesopotamia sărbătorile anului nou cuprindeau o *hierogamie* între rege și o preoteasă; iar acest an nou este cam în aceeași

perioadă cu Anthesteriile ateniene. Herodot a lăsat pentru un *ziguraț* (turn sacru) babilonian o descriere care face verosimilă utilizarea camerei superioare pentru o asemenea *hierogamie*.

Fără a desprinde de aici o influență directă a cultelor orientale asupra religiei grecești, vom admite că semnificația este identică și că, foarte limpede în riturile mesopotamiene, ea trebuie cu siguranță recunoscută și în ritul grec. Regele se comportă ca un zeu, iar actul împlinit de el comandă ritmul naturii. Aceasta echivalează cu a admite că mișcarea anuală a astrelor și succesiunea anotimpurilor nu s-ar produce dacă regele-zeu nu ar împlini riturile anuale. Există astfel o mulțime de rituri în care un personaj este chemat să joace rolul unui zeu și în care funcțiunile lui oficiale fac din el nu doar reprezentantul zeului, ci zeul însuși; și e neîndoios că în acest fel multe sărbători au dat naștere reprezentărilor dramatice.

V. Dansuri

Sacrificiile, partea esențială a cultului și prin aceasta și a sărbătorilor, sunt însoțite de cântece, de muzică, a căror primă natură este incantatorie, și de dansuri, de mișcări ritmate, care nu sunt evident simple plăceri sau simple jocuri. Să descriem unul dintre aceste dansuri sacre.

Când Tezeu s-a întors din Creta după victoria asupra Minotaurului, și-a sărbătorit victoria în cursul unei escale la Delos, așezând acolo o statuie a Afroditei pe care i-o încredințase Ariadna și instituind un dans numit *cocorul*, în grecește *géranos*. Plutarh este cel care ne informează despre acestea în *Viața lui*

Tezeu, dar, pentru că el a scris cu multe secole după epoca în care a fost instituit acest dans, suntem îndreptățiți, ca de fiecare dată când într-o legendă oarecare intervine numele lui Tezeu, să admitem că atenienii, multă vreme stăpânii Delosului, au aranjat după propriul gust, sau chiar după propriul interes, o tradiție care nu era poate legată de eroul lor favorit. Oricum ar fi, Plutarh ne spune că acest dans, despre care se crede că se practica încă în timpul său la Delos, «este o imitare a ocolurilor (*periódoi*) și a ieșirilor (*diéxodoi*) din labirint, potrivit unei mișcări (*rythmós*) care comportă alternanțe (*paralláxeis*) și desfășurări (*anelíxeis*)». Fraza trebuie reprodusă în întregime pentru a face să se înțeleagă despre ce era vorba, dar trebuie mai ales să privim monezile grecești de la Cnossos, în Creta, pentru a afla cum își reprezentau grecii din epoca clasică sau elenistică faimosul labirint minoic din legendă, pe care nu puteau să-l fi cunoscut *de visu*. Era vorba de un ansamblu de culoare dispuse în interiorul unui edificiu pătrat sau circular (ambele modele sunt posibile) și cuprinzând treceri de la un culoar la următorul (ieșirile sau *diéxodoi*), așezate în așa fel încât, pentru a trece de la un culoar la următorul, apoi din nou la următorul, trebuia să schimbi de fiecare dată sensul (alternanțele sau *paralláxeis*) și să parcurgi până la capăt culoarele succesive. Este chiar motivul pe care îl numim *labirint*, iar numele său, care este minoic ca toate numele terminate astfel, ar fi suficient pentru a ne dezvălui enorma lui importanță pentru supușii lui Minos; a rămas cel puțin un motiv tradițional de ornamentație la multe popoare, și îl găsim de pildă la catedrala din Chartres. S-a discutat mult pentru a i se preciza semnificația primitivă. Ce este

sigur este faptul că în religia greacă el are o semnificație lustrală, purifică amplasamentul de cult, mai precis de sacrificiu. În sanctuarul medicului zeu Asclepios, la Epidaur, există un monument circular, a cărui fundație este amenajată într-o formă foarte caracteristică de labirint; iar dacă arheologi buni i-au contestat acest nume, nu au arătat prin aceasta decât că au uitat semnificația termenului. Dar dacă partea centrală a fundației, în acest monument de la Epidaur, merită numele de labirint, monumentul în ansamblu poartă un nume pe care îl cunoaștem din conturile construcției, care ni s-au păstrat; și dacă, și aici, mulți elenișți se încăpățânează să neglijeze demonstrația definitivă din 1912 a elenistului Gow, este totuși imposibil de negat că pentru toate exemplele cunoscute ale unui obiect desemnat prin cuvântul *thyméle* există un exemplu al aceluiași obiect desemnat prin cuvintele *hestía* sau *eschára*, pe care le-am văzut aplicându-se la altare sau la părți de altare; în așa fel încât ceea ce se poate afirma cel mai sigur despre monumentul cu labirint de la Epidaur este faptul că el servea pentru sacrificii și că numele său are aceeași rădăcină cu *thysía*, termenul cel mai general pentru actul sacrificial. Sigur că nu se dansa în culoarele încurcate ale labirintului din Epidaur: dar parcursul realizat aici avea aceeași semnificație rituală ca și dansul din Delos, cât despre labirintul din Creta, era vorba tot despre un dans, și nu despre o construcție (tocmai dansul lui *géranos*): legenda monstrului și a construcției a fost inventată pentru a se explica dansul, si nu dansul pentru a se comemora construcția.

Lucian dă unui dans numele de labirint în opusculul său despre dans, și tot un dans ne descrie Homer, printre scenele

reprezentate pe scutul lui Ahile: Dedal, ne spune el, a construit un loc de dans pentru Ariadna; se străduiește să fie cât mai precis cu putință (nu e simplu când trebuie să descrii o mișcare reprezentată pe un obiect, real sau imaginar), evocând dansatori și dansatoare, costumați, când fugind cu o ușurință remarcabilă grație picioarelor lor exersate, într-un fel comparabil cu cel al olarului care, șezând, învârte roata încercându-i viteza – în dans e vorba așadar de o mișcare circulară –, când alergând unii către ceilalți «în linie»; așa se traduce în general, dar cuvântul tradus astfel se utilizează de asemenea (și chiar la Homer) în sensul de *șir* sau de *rând*; iar dacă sunt în linie, mișcarea «unora către ceilalți» corespunde momentului în care, plecând în sens invers, capul șirului se încrucișează cu cei care îl urmează; altfel spus, mai întâi se învârt cu toții în același sens precum roata olarului (pornită cu mâna: mecanismul arhaic al olăritului nu are decât o singură roată), apoi primul se întoarce, iar ceilalți îl urmează. Este chiar dansul *géranos* așa cum îl descrie Plutarh.

Cât despre legătura exactă dintre numele *cocorului* și acest dans, nu s-a ajuns încă la o explicație definitivă.

VI. Puritatea, impuritatea, misterele și tragicul

Din tot ceea ce am văzut până aici, vizitând sanctuarele, noțiunea de pur și de impur, de întinare sau *miasmă* și de alungare a necurăției a apărut drept elementul religios cel mai important. Ea constituie, independent de zei și de orice distincție între zei *uranieni* și *htonieni*, un ansamblu de credințe, vorbind la propriu, care poate fi formulat după cum urmează. Mai întâi,

există o strânsă legătură, chiar o identitate, între noțiunea de curăție materială și aceea de puritate în general. La intrarea în multe sanctuare este instalat un *perirrhantérion*, un soi de recipient cu apă sfințită permițând cel puțin schițarea unei abluțiuni, foarte rudimentară fără îndoială atunci când acest recipient, săpat la extremitatea superioară a unui bloc cilindric de marmură, nu are adâncimea decât de unul sau doi centimetri. Câteodată însă, o baie rituală într-o fântână sacră sau, după caz, în mare, este cerută credincioșilor ca prim act de pietate la sosirea într-un sanctuar. Nu este ușor să trasăm frontiera între actele care asigură curățenia fizică și acelea care contribuie la puritate în general, și nici între acelea care au o valoare simbolică și cele care asigură efectiv curățenia. La intrarea în anumite sanctuare se scot încălțările; să nu spunem că celebra Victorie din balustrada sculptată a Atenei Niké, la intrarea în Acropola ateniană, își «leagă» cu un gest familiar și realist sandaua neglijent dezlegată; adevărul este că ea o «dezleagă» ritualic pentru a pătrunde într-un loc de cult la intrarea căruia acest gest este obligatoriu. În anumite sanctuare sau la anumite ceremonii, accesul este interzis, fie pentru unul, fie pentru celălalt sex. Abstinența sexuală, cu o durată precisă, este o condiție prealabilă cerută la intrarea în multe sanctuare și pentru participarea la multe sărbători. Cât despre ideea de a exclude tot ceea ce are legătură cu nașterea și cu moartea pentru că ar constitui o necurăție incompatibilă cu venerarea celor veșnici, aceasta este o noțiune deosebit de importantă pentru religia eleusină, pe care și atenienii au adoptat-o după ce au pus piciorul la Eleusis: Delos nu a respectat rigoarea acestei concepții decât

în mod progresiv, cu cât influența ateniană creștea în insulă; cei de acolo s-au rezumat, sub Pisistrate, să arunce din insulă mormintele care se puteau vedea din sanctuarul propriu-zis al lui Apolo; doar în ultimul sfert al veacului al V-lea î.Hr. atenienii s-au simțit suficient de puternici în insulă pentru a impune locuitorilor Delosului transferul la Rheneu a totalității mormintelor delice (în afara acelora care aveau caracterul de morminte sacre, precum cele ale Fecioarelor hiperboreene și cele șapte morminte ce au fost de bună voie permise în preajma sanctuarului *Archegetului* sau Fondatorului, Anios). Interdicția de a naște sau a muri la Delos a devenit atunci efectivă, ceea ce înseamnă că, dacă vreodată se producea o naștere sau un deces chiar în insulă (în ciuda precauțiilor luate pentru a evita acest sacrilegiu), un sacrificiu de purificare devenea obligatoriu.

O lustrație este necesară pentru orice sacrifiu: oficiantul se învârte în jurul altarului, tot așa cum trebuie să se învârtă în jurul vetrei casei pentru purificarea necesară la cinci zile de la nașterea unui copil. Alte purificări și lustrații sunt evident indispensabile în casa în care cineva a murit, lustrația făcându-se întotdeauna mai ales prin ocolirea locului care trebuie purificat. Mișcarea în circuituri cu sens alternat are o mare valoare lustrală. Ne putem întreba dacă această mișcare, în legătură cu care s-a inventat mitul Labirintului și căreia i-am constatat marea vechime, nu constituie un element comun între două creații ale civilizației grecești, tragedia și misterele, ale căror raporturi s-a încercat a fi deslușite, până acum fără rezultat, de către unii cercetători? Intreprindere aparent paradoxală, căci dacă este cert că misterele constituie o *dramă*, o acțiune reprezentată, în

ce fel tragedia ar constitui un *mister*, de vreme ce ea caută contactul cu publicul, și nu secretul? Fără a repeta aici ceea ce a fost expus într-o carte din colecția «Que sais-je?» despre *Literatura greacă*, privitor la parcursul în sensuri alternate în jurul lui *thyméle* din teatre, să amintim doar rolul enorm pe care-l joacă în tragedii noțiunea de impuritate, tot ceea ce face din eroul tragic un țap ispășitor și pentru care Oedip este exemplul cel mai caracteristic, proferând toate blestemele împotriva ființei necurate, care nu e alta decât el însuși, precum va afla până la urmă. Că misterele sunt esențiale, ele însele o purificare, cine ar sta să se îndoiască? Or, una măcar dintre probele pe care ele le impuneau a constat într-un parcurs încurcat și dificil, un soi de labirint.

În *Aítia hellenicá*, Plutarh ne-a lăsat explicația a trei sărbători din Delfi care aveau loc la fiecare trei ani, *Septérion*, *Charíla* și *Heroís*. Ultimele două au un foarte mare interes, și nu am putea să nu recomandăm insistent acest text oricărui interesat de religia greacă.

Să ne oprim, pentru că trebuie să ne limităm, la sărbătoarea Septerionului. Ea se desfășoară pe marginea drumului sacru care traversează sanctuarul lui Apolo, în fața unui public restrâns, în locul numit Aria, *Halôs*; ea are așadar un caracter relativ secret. Este o imitare a uciderii lui Python de către Apolo. Un tânăr bărbat, ai cărui părinți sunt încă în viață (un *amphithalés*: această condiție indică faptul că nu trebuie să fie impur din pricina vreunui doliu în momentul în care va juca rolul lui Apolo), pătrundea într-o colibă reprezentând adăpostul lui Python, ucidea monstrul și trebuia apoi să fugă până în Tesalia

pentru a se purifica în apa văii Tempe, precum o făcuse Apolo după ucidere. Plutarh citează aici o variantă a legendei (să-i spunem *aition*, căci, încă o dată, e vorba chiar de unul, iar ritul precede mitul); monstrul, acest Python – pentru care menționea este adesea ambiguă, căci nu se știe aproape niciodată sigur dacă este șarpe, dragon (în anumite cazuri femelă, *drácaina*) – avea un fiu, numit *Aix* (cuvântul desemnează specia caprină, țapul sau capra, după cum articolul e feminin sau masculin), iar cum Python nu era pe de-a întregul mort în colibă și reușise să fugă, Apolo (la sărbătoare, tânărul *amphithalés*) îl urmărește și îl ajunge în momentul în care monstrul își dă duhul, apoi asistă la funeraliile lui Python organizate de Țap, fiul celui mort; este așadar un cortegiu funebru condus de către un Țap ispășitor, altfel spus este o *tragedie* (un *cântec pentru țap*) primitivă și secretă: un *mister*, sau pe-aproape. Această tragedie nu este celebrată într-un cult dionisiac precum tragediile devenite un gen literar, ci într-un cult apolinic (unde, pe de altă parte, s-a găsit mijlocul de a se insera un cult al lui Dionysos): trebuie să ne obișnuim cu ideea că mai întâi au existat riturile esențiale ale sărbătorilor și doar apoi au apărut zei pentru a și le apropria.

Aceste reprezentații secrete sau semisecrete realizează tranziția între marile sărbători la care participă mulțimile și ceremoniile cele mai secrete, *misterele*.

Misterele din Eleusis – *Misterele* din Eleusis sau din altă parte, al căror nume, potrivit interpretării tradiționale, ar însemna că trebuie *închisă gura* în legătură cu ce se întâmplă acolo, au un caracter secret nu atât pentru că aici se dezvăluie o doctrină

ermetică, ezoterică, ci pentru aceleași motive care impun precauții împotriva contactării de impurități, în preajma locurilor în care se stabilește un contact cu lumea morților. Nimic nu a rămas din teoriile care explică secretul misterelor ca un mijloc al unei civilizații învinse de a-și păstra antica înțelepciune, fără știrea învingătorilor. Dacă sanctuarul eleusinian s-a adăpostit în spatele unor ziduri de adevărată fortăreață, aceste ziduri au fost impresionante mai ales în epoca lui Pisistrate, în aceea a lui Pericle și încă și mai recent, așadar în epoci cu mult posterioare celor ale bulversărilor etnice care au alcătuit poporul grec sau chiar celor ale războaielor între Eleusis și Atena, pe când Eleusis era încă independentă. Nu, Eleusis se adăpostește așa cum se cuvine pentru un sanctuar devenit foarte important, aproape de mare și de o frontieră, împotriva oricărui risc grav de incursiune surpriză, terestră sau maritimă, însă secretul său este esențialmente cultual. Dispunerea Marilor Propilee și a Micilor Propilee ale sanctuarului este concepută în așa fel încă să fie întotdeauna imposibil cuiva, care nu e ritualmente pregătit, să vadă ceea ce este interzis. Iar această interdicție era desigur de aceeași natură cu cea căreia i se conformează Ulise când, la cimerieni, jertfind morților, își întoarce privirea; aceeași precauție la Perseu când taie capul Gorgonei; aceeași precauție prescrisă lui Orfeu, uitată însă, din nefericire, când o aduce din Infern pe Euridice. Mereu aceeași idee de prudență necesară la contactul cu tot ceea ce este funerar sau agrar, sau – după cum spunem în acest jargon indispensabil în care ne trebuie un singur cuvânt pentru o noțiune într-adevăr unică – *htonian*. Cuvântul care înseamnă *a închide gura* înseamnă la fel de bine și *a închide ochii*,

.n *mister* se găsește și *miopia*, dacă originea cuvântului *mister* este cea invocată mai sus. A nu privi: pericol. Pericol de întinare. Încercăm astăzi să ne consolăm pentru precauțiile pe care, atât de bine, și le-au luat atenienii pentru a păstra taina misterelor și ne oprim îndelung asupra organizării și asupra a tot ceea ce se petrecea în exterior. Sunt descrise de pildă pregătirile în vederea inițierii: Micile Mistere din Agra, în apropiere de Atena, la marginea lui Ilissos (un templu al Demetrei a fost găsit acolo), unde candidații la inițiere primeau o învățătură din partea *exegeților* (dar nu știm nimic din ce cuprindea această *exegeză*), înspre finele iernii, în februarie; ceremoniile inițiale ale Marilor Mistere începând cu 14 Boedromion, în septembrie, până în 22: transferarea *obiectelor sacre* (*hierá*) de la Eleusis la Eleusinionul din Atena de către tineri efectuând stagiul militar; purificarea candidaților, deveniți *mystai*, printr-o baie în mare (*Haladé mystai!* = în mare, miștilor!) și prin sacrificarea câte unui godac pentru fiecare candidat; ceremoniile cultului lui Asclepios (*Epidaurta*), care au fost introduse în Atica, în 421, în parte în legătură cu ceremoniile eleusine; procesiunea inițiaților și a miștilor din Atena până în Eleusis, obiectele sacre fiind readuse la Eleusis la fel cum au plecat, sub escortă militară. Nu se știe ce erau aceste obiecte. Apoi, Marile Mistere propriu-zise, iar la urmă întoarcerea la Atena. Mai multe detalii ale traseului ne sunt cunoscute, dar nu știm cu precizie dacă ele se referă la drumul de la dus sau la cel de întoarcere. Asupra acestor drumuri între Atena și Eleusis (aproximativ 20 de kilometri), trebuie să semnalăm două elemente religioase. Primul îl privește pe Iacchos: acest cuvânt este un strigăt, iar acest strigăt este un

zeu. Este strigătul procesiunii, devenit un zeu cu a cărui statuie se organizau procesiuni. Ce era această statuie, aspectul ei material, nu se poate ști cu adevărat, la fel de puțin ca și în cazul *obiectelor sacre*. Faptul important este că strigătul se confundă cu zeul, cu sentimentul sacralității care animă această mulțime și care poate suscita în ea o exaltare capabilă să se adore pe sine. Exaltare veselă: ca întotdeauna, în acest cult agrar care va cuprinde aspecte tragice și de doliu, există și aspecte comice sau caraghioase. Și, de fapt, al doilea rit exterior care trebuie semnalat este exact de aceeași natură ca și ritul dionisiac din care s-a născut comedia. Sunt *gephyrismele*; în apropierea unui pod (în grecește *géphyra*), procesiunea este atacată de către inamici ascunși, care mimau atacul, și o întâmpinau cu glume batjocoritoare. Prin acest rit se arată că Dionysos era asociat cultului eleusin într-o măsură necunoscută, la fel de necunoscută ca și tot restul, însă acest rit, care se regăsește în propriul său cult (și în altele), a apărut în misterele de la Eleusis fără ca în acest caz să-l putem în vreun fel asocia nominal lui Dionysos. Ca întotdeauna, mai întâi riturile și pe urmă zeii.

A sosit momentul în care trebuie să încercăm să ghicim ce se întâmpla în interiorul sanctuarului, sau chiar în interiorul *Telesterionului*, marele edificiu în care credincioșii asistau la celebrarea riturilor celor mai secrete, la *teleté* sau *inițierea* propriu-zisă. Ceea ce știm fără tăgadă este că totul este conceput pentru a-l face pe *mist* să acceadă la calitatea de *epopt*, la gradul superior al inițierii, care îl va tranforma în contemplator al adevăratei *revelații*. Prin anumite aluzii care se regăsesc la anumiți autori (ele au fost reunite în culegerea pe care Lobeck

a publicat-o în secolul trecut sub titlul de *Aglaophamus*), am putea ajunge la concluzia că miștii rămâneau multă vreme cufundați într-un întuneric adânc, mergând cu greutate, parcurgând un mare număr de trasee complicate și văzând din loc în loc apariții înfricoșătoare; apoi se făcea brusc lumină, acesta fiind momentul exaltant și liniștitor al contemplației senine și fermecate. Contemplație a ce? Pentru că Demeter i-a descoperit lui Triptolem bobul de grâu și, în consecință, cultura cerealelor, s-a presupus că revelația finală (adică *epopteía*) nu putea fi decât această descoperire a bobului de grâu lui Triptolem. Această idee este acceptată astăzi de către toată lumea, fără ca nimeni să riște o explicație cu privire la modul în care un element simbolic și conținut într-un obiect atât de mic putea deveni exaltant pentru un public atât de numeros.

Oricum ar fi, trebuie să mai facem o remarcă, măcar în legătură cu interpretarea etapelor precedente. Există autori care au violat, măcar parțial, secretul Misterelor: este vorba despre creștinii care, înaintea convertirii, au fost inițiați la Eleusis. Este cazul mai ales al lui Clement Alexandrinul, îndeosebi în cuprinsul pamfletului său destinat să provoace convertiri și intitulat *Protrepticul* (Exortația). El face aici procesul misterelor, asigurând că tot ceea ce se petrece acolo nu e decât desfrâu și poftă În fața unei astfel de mărturii sunt posibile și se utilizează două metode. Se poate spune că prozelitismul fanatic al lui Clement îl face să denatureze realitatea. Dar în acest caz, care ar fi putut fi puterea propagandei sale? El se adresa păgânilor, dintre care cei mai mulți erau inițiați în Mistere: dacă afirmațiile sale ar fi fost cu totul lipsite de temei, toată lumea ar fi fost pe

dată convinsă că mințea. Atitudinea cea mai bună este, așadar, aceea de a admite că există o bună măsură de adevăr în ceea ce spune și că anumite gesturi sau cel puțin un anumit simbolism sexual jucau un rol în cadrul Misterelor: chestiunea este de a ști dacă această asertiune trebuie limitată la ceea ce preceda epoptia, sau întinsă la epoptia însăși. Oricum ar fi, este sigur că avea loc o *hierogamie* (pur simbolică sau nu) între *hierofant* (marele preot, iar numele său arată că *dezvăluie obiectele sacre* – *hierá*) și o preoteasă. Două formule pronunțate de către miști (una, *Hüé Küé*, este un îndemn la fecundare și concepere; cealaltă, menționând, în afară de un post alimentar și de o băutură, un act (?) și gestul de «a lua» sau de «a pune» în două recipiente distincte) se referă aproape cu siguranță, prima la *hierogamie* sau la fecundarea pământului de către ploaie, cea de-a doua la o manipulare, de către miști, a unor însemne sexuale. Și în sfârșit, fie că se petrecea în exteriorul sau în interiorul *Telesterionului*, în orice caz în interiorul sanctuarului era imitată o scenă în care gesturile obscene ale unei bătrâne o amuzaseră, se spunea, pe zeița plânsă, aflată în căutarea fiicei sale, și reușiseră pentru o clipă să o facă să râdă. Acest episod este redus, în *Imnul homeric către Demeter*, la un incident mult mai convenabil în care e vorba de simple glume.

Imnul homeric către Demeter este un poem din secolul al VII-lea î.Hr. și rămâne până la urmă textul cel mai consistent și în orice caz cel mai frumos despre misterele din Eleusis. El povestește pățaniile Demetrei din ziua în care Persephona a fost răpită de către Pluton în timp ce tânăra fecioară se juca cu

o minge împreună cu însoțitoarele sale. În sanctuar, se poate vedea și astăzi puțul *Callíchoros*, «pentru frumoasele dansuri», n apropierea căruia fiicele regelui *Keleós* o găsiră pe Demeter așezată și o invitară la rege pentru a se odihni; puțin mai departe, în grota unde era amenajat templul lui Pluton, se vede un *bothros* în formă de puț: acel *cataíbasion*, loc al sacrificiilor htoniene, prin care se credea că zeul infernal o dusese pe tânăra zeiță. Se cunoaște poate chiar și casa regelui. Acolo, pentru a mulțumi pentru ospitalitatea primită, Demeter a vrut să-i acorde fiului regelui nemurirea: în fiecare noapte, zeița se trezea și trecea copilul prin foc pentru a-l face nemuritor. Dar, surprinsă, înainte de încheierea miraculului, de către mama bănuitoare și ngrozită, zeița sancționează lipsa de credință a mamei renunțând la proiectul său; începând de aici, textul este foarte obscur și nu ne permite să aflăm ce fel de compensație a acordat zeița casei regale în schimbul acestei imortalizări ratate. Potrivit celor păstrate, se poate totuși imagina ce aducea inițiaților marea sursă a entuziasmului lor: o siguranță a unei vieți fericite dincolo de moarte, cu condiția unei credințe absolute, fără ezitări și fără rezerve, pusă fără îndoială la încercare în cursul inițierii. Ce rol juca aici focul? Este în afara oricărei îndoieli faptul că unul dintre edificiile care au îndeplinit succesiv rolul de *Telestérion* nu cel mai vechi cunoscut, cel din epoca miceniană, ci acela din epoca următoare, numită «geometrică») a adăpostit în interiorul zidului său (care, în contrast cu altele, era curbiliniu) sacrificii foarte abundente prin foc, fapt atestat de cenușa și oasele de animale. Nimic asemănător în *Telestéria* posterioare și nici în cel mai vechi. Schimbări intervenite în celebrarea

cultului? E posibil. Se poate ca focul să fi avut un rol mai important în perioada geometrică. În orice caz, prin foc sau nu, o probă de curaj îi punea pe mişti să dovedească puterea credinţei lor.

Credinţa în nemurire, care justifica fără îndoială fervoarea miştilor, era foarte ritualistă, dacă ne bizuim pe doctrina imnului numit «homeric»: aici, soarta sufletului uman după moarte nu era pusă în dependenţă faţă de o conduită morală în această viaţă. Aceasta se explică, poate, mai ales prin faptul că transformări mai mult sau mai puţin profunde se vor produce sub influenţa marilor gânditori. Tăbliţe de plumb descoperite în diverse locuri, în Sicilia, în Creta, în nordul Greciei, şi care se refereau la credinţe ale iniţiaţilor, toate calificate adesea drept «orfice», iar de către buni specialişti mai degrabă drept «eleusine» sau inspirate de mistere analoge celor de la Eleusis (mai ales că Demeter a avut mai multe sanctuare mari), arată că una dintre cele mai de seamă recomandări cu privire la topografia infernului, partea esenţială a doctrinei primite, consta în a şti să alegi între izvorul Uitării şi cel al Memoriei, aflate la o anumită răscruce unul la dreapta, celălalt la stânga. Pe scurt, erau recomandate mai ales reţete practice de orientare în viaţa de dincolo, şi nu un ideal de viaţă de urmat în această lume, ca pregătire a vieţii de apoi. Acesta este elementul care trebuia să mai câştige în profunzime. Puritatea iniţiaţilor de la Eleusis este înainte de toate o puritate rituală: aceea, credem, pe care le-o aducea un parcurs complicat, poate un «labirint», dar care reprezenta înainte de toate o lustraţie şi care, înainte de a comemora căutările disperate ale Demetrei, au inspirat poate invenţia lor.

VII. De la rugăciune la ex-voto
Tezaure și ofrande

Dacă exceptăm câteva studii despre vocabularul desemnând rugăciunile și câteva lucrări despre rugăciune ale unor autori, rugăciunea este un subiect aproape absent în toate istoriile religiei grecești. Aceasta se explică prin marea libertate pe care o înfățișează gândirea religioasă a grecilor. Rugăciunile pe care le cunoaștem au fost păstrate aproape în exclusivitate în literatură, iar aici, în afara câtorva formule de invocație rituală, sînt ele destul de libere de altfel (credincioșii alegând dintre numele divinității pe cel indicat de sentimentele proprii sau de împrejurările rugăciunii), fiecare rugăciune e un poem original al cărui conținut nu e determinat decât de gândirea personală a poetului. Ne-au parvenit sub titlul de *Imnuri orfice* o serie de texte în versuri care sunt simple invocații interminabile și fastidioase, pronunțate într-o ordine obligatorie și adresate unei divinități anume, în interiorul unui sanctuar care pare să fi fost cel al Demetrei, la Pergam; nimic în aceste texte nu seamănă cu rugăciunile adevărate, în care sub o formă fixă și impusă tuturor omul religios își exprimă esența credinței. Nu există asadar rugăciuni recitate și tradiționale. În schimb, pozițiile rugăciunii sunt mai bine precizate: cu amândouă brațele ridicate sau cel mai adesea cu unul singur, suplicantul rămânând în picioare sau prosternându-se și atingând genunchii idolului implorat; aproape niciodată însă în postura îngenunchiată decât ca vestigiu preelenic sau oriental)

Multe dintre rugăciuni ne sunt atestate prin câte un ex-voto Marile sanctuare ale Greciei, cum sunt cele din Delfi, Delos

sau Olimpia, erau pline de statui, de basoreliefuri votive sau de inscripții comemorând o favoare obținută; mai existau mici monumente, dintre acelea uneori foarte somptuos decorate, numite *tezaure*, care nu erau monumente de cult, deși semănau întrutotul cu niște mici temple, și care adăposteau ofrandele consacrate de către o cetate sau alta; mai modest, era la fel în orice sanctuar. Sanctuarele deveneau astfel foarte adesea veritabile muzee de artă, constituind de asemenea cele mai importante colecții de documente istorice: Herodot a devenit părintele istoriei vizitând Delfi și Samos, căci a aminti circumstanțele în care vreun tezaur sau altul a fost ridicat drept recunoștință zeilor pentru vreo victorie însemna a povesti istoria lumii grecești și a-i discuta mărturiile. La Delfi mai ales, cetățile se sfidau unele pe altele, ridicând, pe o parte sau pe cealaltă a căii sacre, tezaure în amintirea unor victorii, iar aceasta în fața tezaurelor dedicate în trecut de către dușmanii acum învinși, care și ei amintiseră astfel propriile victorii anterioare.

Mai sunt numite *tezaure* obiecte mai modeste, simple *trunchiuri* (cutii) pentru ofrande, cum existau în aproape toate sanctuarele.

Basoreliefurile votive reprezintă pe zeul sau zeii cărora li se mulțumește și, în fața lor, mai mici decât zeii și făcând gestul adorației, credincioșii (un individ sau o familie întreagă) care aduc animale de sacrificiu pentru a fi oferite pe altar sau depun pe o masă ofrande de fructe sau de plăcinte. O inscripție indică numele celui care dedică ofranda, numele zeului și cuvântul care înseamnă «drept ex-voto», *euchén*. Acest cuvânt, căruia îi corespunde verbul *eúchomai*, unul dintre cele trei verbe principale

care exprimă ideea de *a se ruga*, este foarte caracteristic pentru rugăciunile propriu-zise, în care suplicantul ei se adresează zeilor pentru a le obține protecția. Pentru că este același verb care servește eroilor homerici pentru a se lăuda cu originile lor nobile: «Cutare, al cărui fiu *mă laud* că sunt.» I se spune așadar zeului: «*Mă laud*, dacă-mi împlinești rugăciunea, să-ți consacru cutare ofrandă bogată.» Al doilea verb este *líssomai*, cu o origine obscură, dar care se utilizează mai ales atunci când e vorba de a se corecta o nedreptate comisă față de vreun zeu sau de vreun om; de unde aspectul acelor *Litaí* sau rugăciuni personificate din *Iliada* (cântul IX, sfaturile lui Fenix către Ahile) care, tot încercând să îndrepte greșelile, au sfârșit prin a privi crucis și a schiopăta. Cât despre cel de-al treilea verb, *aráomai*, el exprimă noțiunea unei rugăciuni apropiate de magie și având prin ea însăși, prin simplul fapt că e rostită, o eficacitate împotriva căreia nimeni nu mai poate face nimic; de asemenea cu o origine obscură. Vom nota specializarea în sensul de *blesteme*: aspect al rugăciunii bine atestat în tragedii și de asemenea pe tăblițele găsite în sanctuare sau în morminte și chemând împotriva unei anume persoane o răzbunare sau o nenorocire. Se poate întâmpla să fie vorba, cu aceeași forță constrângătoare, de a face o rugăciune mai solemnă, fără ostilitate împotriva nimănui, un angajament sau chiar un jurământ. *Jurămintele* sunt însoțite de sacrificii (cu un rit adesea htonian – de pildă, se aruncă în mare animale sacrificate, ca în *Iliada* pentru reconcilierea lui Ahile cu Agamemnon, pentru ca trupul acestor animale să nu fie consumate). Suplicanții pot chema asupra lor înșiși multe binecuvântări în caz de respectare a jurământului, și multe blesteme în caz

contrar. Și aici, cuvântul rostit devine o forță care-și urmează inexorabil drumul fără a putea fi întoarsă. Este în mod cert prima formă de rugăciune și aceea care corespunde cel mai mult religiei grecești, pentru că ea a precedat inventarea zeilor.

VIII. Adăposturi

Valoarea sacră pe care o posedă în sine solul unui sanctuar face ca el să poată adăposti și să asigure securitatea chiar și împotriva rigorilor legii. Exilații, a căror condiție e cât se poate de gravă, de vreme ce, odată alungați din patria lor, nici o lege nu-i mai protejează și oricine îi poate ucide fără consecințe, au recurs în mod special la protecția sanctuarelor, pentru că ajunși acolo erau inviolabili. Nu întotdeauna, departe de aceasta, și, nu în orice sanctuar; până la urmă, s-a ajuns să se stabilească această calitate de *adăpost* ca trebuind să fie recunoscută cutărui sau cutărui sanctuar în particular, prin convenție sau negociere între cetăți. La origine însă, ceea ce constituia protecția esențială a refugiaților sau rătăcitorilor care se instalau ca rugători, *hikétai*, într-un sanctuar, era impuritatea cu care amenințau întreaga regiune, în cazul în care era lăsat să moară de foame în acest loc sacru, în care veniseră în postura rituală a suplicantului, în contact direct cu altarul divinității. O impuritate poate fi întotdeauna sursă de foamete sau de epidemie, iar de frica ei, statul pe solul căruia se găsea sanctuarul cu pricina le permitea să se instaleze în regiune și chiar să primească un statut de rezidenți străini; origine îndepărtată a unor instituții ca cea a *metecilor* atenieni? În *Suplicantele* lui Eschil, fiicele lui *Danaós*, refugiate

lângă statuile divine din Argos, au obținut cam în acest fel ospitalitatea cetății. Cât despre sclavii fugiți, anumite sanctuare, precum *Theseíon* la Atena, îi făcea și pe ei inviolabili. Iar un sanctuar precum cel din Delfi, pe baza unor principii similare, a organizat emanciparea multor sclavi.

IX. Concursuri atletice și muzicale
Sanctuare și civilizație

În sanctuare nu se petreceau oare decât rituri de magie inspirate de superstițiile cele mai primitive? E vremea să ne ocupăm și de rolul lor în civilizația greacă, în ceea ce a avut ea mai înalt. Tocmai am văzut însă că până și originile sale cele mai apropiate de magie au contribuit la ceea ce a avut ea mai bun.

Cele mai multe sărbători din sanctuare cuprindeau ceea ce numim, în virtutea unei vechi obișnuințe provenite din latină, *ioculi*, și care ar trebui mai bine să fie numite *concursuri*, pentru a păstra ideea esențială din cuvântul grec *agón*. Aceste probe erau fie artistice (cânt coral de copii și de adulți, liră sau instrumente de suflat), fie atletice. Fără a intra aici în expunerea organizării lor, să ne referim mai degrabă la origine. Concursurile muzicale ne conduc la noțiunea de incantație. Cât despre concursurile atletice, s-a demonstrat de mai multă vreme că cele mai importante dintre ele sunt de origine funerară: idee câteodată contestată astăzi, dar care, pentru cei mai vechi și mai remarcabili, rămâne nezdruncinată. În epoca lui Homer (în epoca marilor vase numite geometrice și mai ales a vaselor atice de Dípylon, unde foarte frecvent subiectul principal al

decorului este constituit din expunerea și convoiul mortului, precum și din procesiuni ale bocitoarelor care își smulg ritualic părul), amintirile marcante în viața eroilor sunt acelea ale marilor adunări pentru funeraliile morților celor mai glorioși: fiecare este mândru să amintească faptul că s-a distins la funeraliile lui Ereuthalion, sau, pentr a-l cita și pe Hesiod, la cele ale lui Amphidámas. S-a dovedit că la Olimpia, unde lui Pelops i se celebra un cult funerar într-un mic *témenos* în interiorul lui *Altis*, Olimpiadele – a căror epocă începe în 776 î.Hr. – s-au născut din acest cult eroic; la Nemeea, la concursurile în onoarea micului Opheltes ucis de către un șarpe în momentul în care mama sa, pentru a lua apă din fântână, a lăsat la pământ coșul, leagănul copilului, probele panelenice care aveau loc la sanctuarul lui Zeus erau considerate o comemorare a acestei morți. La sanctuarul din Istm, aproape de Corint, concursurile asociate lui Poseidon aveau de asemenea drept origine un cult eroic sau funerar în onoarea unui personaj legendar numit sau Palaímon, sau Melikértes (unul dintre nume îl desemnează ca erou, celălalt ca zeu: dualism căruia îi cunoaștem sensul), fiu al zeiței, ea însăși muritoare sau zeiță, numită după caz Inó sau Leucothéa și care, într-o criză de nebunie, s-a aruncat în mare împreună cu copilul. În sfârșit, la Delfi, uciderea lui Python stă la originea concursurilor pitice. Există așadar o coincidență și, neîndoielnic, mai mult decât o coincidență, între un cult eroic sau funerar și instituția concursurilor în toate cele patru mari locuri de adunări atletice, care au dat numele lor celor patru culegeri de ode ale victoriei compuse de către Pindar în onoarea atleților (Olimpia, Nemeea, Istm și Delfi). În ele

însele, concursurile nu au nimic religios. Funeraliile marilor personaje rămânând însă singurele ocazii pentru marile adunări umane (atâta vreme cât legi de austeritate nu vor fi indicat limitele doliilor gigantice între care Ahile, în *Iliada*, dă, în onoarea lui Patrocle, un exemplu prodigios), este firesc ca marile spectacole atletice să se nască în apropierea mormintelor sau a monumentelor de eroi, și ca ele să se înnoiască de fiecare dată când sărbătoarea eroului îi chema lângă el pe toți cei care îi păstrau vie amintirea. Printre locurile comune care circulă despre civilizația greacă, unul dintre cele mai acceptabile este cu certitudine acela potrivit căruia practica elenică a atletismului a fost pentru greci cea mai bună școală în cultul lor pentru frumusețe, contribuind la miraculosul lor progres în sculptură. Mai general vorbind, se poate spune că dezvoltarea celor mai mari sanctuare a contribuit, prin înfrumusețarea templelor și prin atragerea la sărbătorile religioase a celor mai mari poeți, la dezvoltarea întregii lor civilizații.

X. Oracole

Rămâne un domeniu imens al religiei care s-ar cuveni să fie tratat în acest loc, dacă, datorită tocmai acestei importanțe, nu ar fi făcut el singur obiectul, în colecția «Que sais-je?», al unei excelente cărți de Robert Flacelière, la care este suficient să facem trimitere: este vorba despre oracole. Vom avea de neînțeles mai multe ocazii să le întâlnim și să arătăm, precum în cazul mormintelor eroilor, în ce măsură ele i-au precedat uneori pe zei și au contribuit la a le modela natura.

3

Câțiva zei, în Olimp sau fără Olimp

I. Hermes și zeii inventați chiar în Grecia

Acum mai bine de 40 de ani, s-a publicat într-o revistă americană un articol care reprezintă fără îndoială tot ce poate fi mai bun pentru înțelegerea a ceea ce înseamnă zeul grec și felul în care el s-a format, cel puțin pentru cazul în care această formare s-a derulat în întregime pe teritoriul grecesc și deci putem asista la însăși inventarea zeului. În mod firesc, acest articol a fost contrazis; privit însă cu echilibru, va trebui să se admită că el își păstrează întreaga valoare. Este vorba de un articol de Jacqueline Chittenden, publicat în *Hesperia* din 1947.

Trebuiau comentate un anumit număr de picturi pe vase aparținând unei perioade foarte lungi, unele mergând până în epoca minoică și în epoca miceniană, altele până în perioada geometrică, arhaică și clasică, având toate o trăsătură comună: pe toate era reprezentată o grămadă de pietre, cu unul sau mai multe personaje. Acest ansamblu ajungea să confirme raportul între zeul *Hermes* și cuvântul *herma* care poate desemna o piatră sau un stâlp de piatră – și se știe că în greaca clasică un *hermes*

este un stâlp purtând sau nu un bust al acestui zeu sau al unui alt personaj, decorat de obicei, pe una dintre fețe, cu un falus – ori o grămadă de pietre, sens care se regăsește în diverșii compuși ai acestui cuvânt. Articolul lui J. Chittenden reușește pe de-a-ntregul să stabilească îndreptățirea acestei etimologii, și, în vreme ce derivații imaginați cu greutate pentru a explica celelalte nume de divinități grecești rămân aproape toți foarte fragili și forțați, iată unul care poate fi considerat sigur. Care este însă, potrivit lui J. Chittenden, raportul între zeu și grămada de pietre?

În multe țări unde spații întinse provoacă nevoia călătorului de repere de orientare, există obiceiul de a se construi din grămezi de pietre reperele dorite. Se poate presupune că uzul era de a recomanda călătorului, la trecerea pe lângă unul dintre aceste repere, să adune o piatră din împrejurimi și s-o arunce în grămadă pentru a consolida aceste semnale atât de utile. Se poate presupune de asemenea că acest simplu gest utilitar a devenit un gest magic împotriva sorții potrivnice, și iată că s-a inventat și un spirit al grămezii de pietre: trebuie să ți-l faci prieten. El nu are încă formă, personalitate, este o putere misterioasă și invizibilă. Dacă există însă în regiune vreo divinitate ajunsă deja la treapta unei existențe individuale și superioare, cum se admite a fi fost cazul Marii Zeițe mame la minoici, în curând grămada de pietre se va transforma în monument sacru al Marii Zeițe, singură sau însoțită de cel numit *paredrul* său, figura masculină asociată. Se poate întâmpla de asemenea ca personaje ciudate să se înalțe în vârful monticulului, genii sau demoni, pe jumătate oameni, pe

umătate animale, uneori singure și primind un cult, alteori apărând ca oficianți ai cultului divin. Există în sfârșit cazuri în care doar personajul masculin face obiectul unui cult și se poate atunci considera că el este zeul grămezii de pietre. El este mai întâi imberb, în epoca minoică, urmează apoi epoca micenian în care devine bărbos, și nu există nici o îndoială că în acel moment este vorba cu adevărat de zeul Hermes, a cărui personalitate am putut s-o vedem formându-se treptat, începând cu niște gesturi utilitare, cu sau fără ajutorul unor persona- e divine exterioare acestei evoluții, căci diferitele momente atestate de documente au o trăsătură remarcabilă, și anume, cele mai evoluate dintre aceste momente sunt deja atinse în anumite locuri, în vreme ce în alte părți procesul se află încă în fazele sale primitive; de asemenea, nu este necesar ca toate fazele analizate să fi fost parcurse peste tot: în unele locuri s-a putut trece direct de la geniul invizibil la zeul bărbos al grămezii de pietre. În felul acesta, religia greacă nu încetează să-și retrăiască propria istorie, de la originile încă vii până la cele mai înalte trepte ale dezvoltării sale. Gestul utilitar de a depune pe o grămadă de pietre câteva bucate, cu gândul la popasul vreunui călător înfometat, va deveni ofranda rituală adresată lui Hermes, pe care orice trecător o datorează grămezii de pietre și care ne este de asemenea semnalată drept o trăsătură caracteristică acestui cult, lent constituit și mereu reluat de la originile sale utilitare, mai ales în regiuni precum platoul și munții Arcadiei, unde deplasarea turmelor și păstorilor are adesea nevoie de jaloane care să indice itinerarele bune. În sfârșit, se poate întâmpla ca moartea să-l lovească pe călător sau pe păstor pe drum,

departe de orice oraș și sat: grămada de pietre devine atunci mormânt, iar Hermes devine zeul morților, tot așa precum cele de mai sus l-au destinat să fie zeul călătorilor, sau zeu al turmelor, sau zeu muzician întrucât este zeul păstorilor, și zeu a tot ceea ce evocă grămada de pietre. În loc să ne exersăm în logica mai mult sau mai puțin îndoielnică care constă în a construi într-un fel abstract lista funcțiunilor sale, plecând de la noțiunea de călătorie, sau de hoție, sau de comerț, sau de morți, iată că am întâlnit toate acestea la un loc, evoluând într-o manieră concretă, de la un obiect material și precis.

Este puțin surprinzător să-l găsim deja pe Hermes în lumea divină a epocii minoice, în sensul că emblema falică este considerată ca fiind străină religiei minoicilor; iar J. Chittenden se arăta cu onestitate mirată de faptul că a putut urca până în epoca preelenică, în condițiile în care un cuvânt elenic, *hérma*, confirma atât de bine teoria sa; or, de atunci, s-a demonstrat că termenul era deja preelenic. Oricum ar fi, Hermes era deja cunoscut, chiar sub numele de Hermes, în epoca tăblițelor miceniene din Pylos, adică în secolele al XIV-lea și al XIII-lea î.Hr. Cultul său pare să fi fost înfloritor în Peloponez, mai ales în Arcadia, și, de vreme ce este un cult preelenic, este tentant să-l considerăm un zeu al pelasgilor, dacă prin acest cuvânt, cu o semnificație foarte confuză, desemnăm o populație preelenă diferită de minoici; și suntem cu atât mai îndemnați să ne orientăm în această direcție, cu cât, potrivit lui Herodot, atenienii au luat de la pelasgi obiceiul de a sculpta *hermeși* (stâlpi cu secțiunea pătrată) cu *phálloi* în erecție. El ne spune de asemenea că pelasgii vorbeau o limbă «barbară» (= negreacă) și, în același

timp în care ne dă informații despre alți pelasgi și despre alte influențe exersate de către ei, adaugă: «Oricine este inițiat în Misterele din Samotrace, care au primit de la pelasgi secretele lor în onoarea Cabirilor, știe la ce mă refer.» În Misterele din Samotrace închinate zeilor Cabiri, un rol foarte important era rezervat lui Hermes, și aceasta desigur sub forma unui rit falic. Cât despre stâlpii înșiși, se crede că numele lor a fost suficient pentru a face să se nască ideea unui zeu, fiind prima formă inventată pentru a capta puterea divină (iar unul dintre documentele studiate de către J. Chittenden reprezintă doar un stâlp înălțat pe un monticul); se mai crede de asemenea că s-a putut, în continuare, ajunge la ideea unei pluralități de zei prin multiplicarea stâlpilor, precum în orașul Pharai din Ahaia unde se aflau treizeci de stâlpi «pătrați», care, potrivit lui Pausanias, purtau toți numele câte unui zeu (acesta este locul în care vorbește despre pietrele neprelucrate, prima formă a zeilor la greci). Această aliniere specific elenă a pietrelor înălțate ne face să înțelegem cum *hermés* a putut fi în același timp un substantiv propriu și unul comun, spre deosebire de orice alt nume de divinitate. El a început prin a fi toate divinitățile deodată.

În aceste condiții este surprinzător faptul că, în epoca clasică, cultul său fusese relativ uitat, în ciuda mulțimii funcțiunilor sale. El a devenit mesagerul, ca să nu spunem sluga, celorlalți zei, băiatul lor de prăvălie, acela care în opusculul lui Lucian *Dialogurile zeilor*, conversând cu mama sa Maia, îi descrie acesteia mulțimea corvezilor epuizante cu care este încărcat de la un capăt al lumii la celălalt și din cer în infern, sau invers, pentru

a servi interese atât de puțin glorioase sau licite ca nenumăratele intrigi amoroase ale stăpânului Universului S-a observat adesea că Hermes nu are sanctuare mari, împodobite cu ilustre opere de artă. Modestia acestui rol nu provine oare din caracterul rural, și prin urmare nițel disprețuit, al unui zeu relegat astfel prin originile sale în singurătățile în care e nevoie de repere pentru deplasarea în siguranță? Oricum ar fi, evoluția cultului său i-a conferit această dispoziție serviabilă și binevoitoare de care profită Priam în *Iliada* și Ulise în *Odiseea*. Cât despre caduceu – semnul său distinctiv –, s-a discutat mult asupra originilor acestui atribut; este oare stilizarea motivului închipuit de doi șerpi încolăciți, ale căror capete se înfruntă deasupra curburii formate de gâturile lor îndepărtate? S-a mai formulat ipoteza unei tije vegetale, cu două ramuri flexibile legate la vârf. Un motiv în orice caz foarte decorativ, devenit emblemă a heralzilor, a acestor mesageri inviolabili chiar și în teritoriul inamic, personificări ale respectului datorat purtătorilor de propuneri ale unui popor către un alt popor, sau ale unui suveran către un alt suveran. Emblemă civilizatoare care a fost în general respectată, în ciuda câtorva violări scandaloase

II. Atena

În înfățișarea sa cea mai completă, Atena are alături un șarpe: era vorba, pentru suveranii preeleni care celebrau un cult familial în palatele lor, de geniul tutelar al acestor locuințe. În mod obișnuit, ea este reprezentată înarmată, iar multe monumente îi dau o alură rigidă de manechin, într-o vreme în

care progresul artelor plastice e deja capabil să exprime frumusețea în maniera cea mai desăvârșită.

Imaginați-vă un simplu suport în formă de cruce pe vârful căruia se fixează o cască, la dreapta o lance, la stânga un scut; aveți astfel canavaua multor imagini ale zeiței. Or, această canava este un obiect cunoscut: este un *trofeu*. El este înălțat pe un câmp de bătălie pentru a marca locul unde inamicul a făcut cale întoarsă (*tropé*=întoarcere). La origini, trofeul era constituit din grămada tuturor armelor inamice capturate, a căror utilizare era evitată, pentru că aduceau ghinion; s-a ajuns însă repede la ideea mai economicoasă de a se conjura influențele pernicioase înlocuind enorma grămadă de arme printr-un singur echipament complet și reutilizând restul armelor; s-a ajuns apoi la observația că manechinul constituia un personaj, iar funcția sa profilactică l-a transformat într-o divinitate. Priviți-o pe Atena, așa cum apare mai ales pe anumite vase atice cu figuri negre: efectul decorativ al acestor elemente materiale atinge o putere și o frumusețe în care chipul contează în general puțin; credem că astfel de siluete realizate de către mari artiști au putut să aibă o terifiantă stranietate. La obiectele deja enumerate se mai adaugă și altele, destinate să îndepărteze vrăjitoriile și ghinionul. E vorba de capul de Gorgonă și de egidă, două obiecte care caracterizează religia greacă primitivă suficient de bine pentru a le consacra toată atenția pe care o merită.

Egida, al cărei nume în franceză s-ar scrie *aigide*, dacă nu ne-am feri de o pedantă afectare, își datorează numele unei piei de *capră* (*aíx*) care constituie elementul său esențial: și se știe că, la fel ca în cazul țapului ispășitor, pielea de țap sau de

capră este utilizată ca instrument de purificare sau de lustrație, și că Dioscoídion (adică: bucată de piele aparținând lui Zeus) era o piele de capră utilizată pentru a absorbi toate impuritățile ce trebuiau eliminate. Or, tot ceea ce servea unui asemenea uzaj devine cu ușurință sperietoare, fiind un receptacol pentru tot ceea ce provoacă teamă. Zeus, care o utilizează și el (vezi numele de *Dioscoídion*), și care este calificat drept *port-egidă*, o folosește ca sperietoare împotriva tuturor ființelor pe care dorește să le îngrozească sau să le nimicească. Dacă Zeus, în *Iliada,* este principalul deținător al egidei, și alți zei o mai folosesc la nevoie, precum Apolo, mărșăluind invizibil în fruntea unei trupe troiene de asalt și căutând să răspândească panica în rândurile aheene. Iar pe pieptul sau pe umerii Atenei, ea este o armă, instrumentul magic de teroare, care a slujit mai ales în războiul zeilor împotriva Giganților. Homer sugerează că, dacă a fost necesar un fierar, Hefaistos, pentru a fabrica egida, aceasta e pentru că obiectul era metalic; descriind-o însă drept *păroasă*, îi lasă aspectul de piele de animal, și suntem invitați să ne imaginăm o cuirasă fantastică, în care nu doar că metalul se îmbina cu pielea (ceea ce nu constituie nimic anormal), dar în care franjurile de pe margini sunt când peri de animal, când șerpi. Cât despre capul Meduzei, el are șerpi în loc de păr.

Gorgóneion, o sperietoare ca și egida, imagine destinată și ea să alunge vrăjitoriile, este reprezentat în documentele cele mai vechi ca un cap fără corp; imaginile lui Perseu decapitând Meduza sunt mai târzii (după secolul VII î.Hr.), ceea ce ar confirma faptul că mitul a fost inventat pentru a explica motivul prim al capului fără corp. Oricum ar fi, puterea de a împietri

atribuită de către legendă capului (sau, mai bine zis, privirii) Gorgonei arată limpede cum trebuie înțeleasă toată această adunătură de fetișuri care este zeița Atena, transformate în obiecte terifiante pentru a respinge toate influențele negative, ceea ce limba greacă exprimă numindu-le *apotropaice* sau protectoare, noțiune religioasă fundamentală.

Nu avem, cum se întâmplă în cazul lui Hermes, avantajul de a înțelege numele Atenei. Nici una dintre etimologiile propuse nu este convingătoare. Această obscuritate a numelui ei este un motiv suficient pentru a spune că Atena este preelenică, mai precis minoică. Acumularea fetișurilor nu s-a făcut într-o singură zi, iar M.P. Nilsson crede că cel mai vechi dintre ele este șarpele palatelor minoice. Printre zeițele minoice reprezentate pe documentele figurate, nu s-a putut desemna încă una, cu certitudine, drept o Atenă. Cea mai veche Atenă clar recognoscibilă este o statuetă de argilă din Górtyna în Creta (neminoică), reprezentând-o deja ca luptătoare. Nu ne putem îndoi de faptul că Atena va fi fost, la origine, o zeiță de palat: este suficient să vedem cum, în *Odiseea*, locuința lui Erechteu, a Atena, este spațiul în care zeiței îi place să se retragă, îndată ce evenimentele îi îngăduie o pauză. În palat a învățat să devină protectoare aproape maternă a eroilor săi preferați. Toate acțiunile sale pacifiste pornesc de acolo. Dar și civilizația micenian cunoaște cultele de palat. Iar zeița este menționată pe tăblițele în linear B, unde este numită *Pótnia*, titlu pe care i-l dă și Homer, și care poate fi tradus prin *Stăpână*. O altă problemă insolubilă des evocată este aceea de a ști dacă a fost necesară o influență nordică, indoeuropeană, pentru ca atitu-

dinile războinice să se adauge la această vocație pacifistă, prin fuziunea cu vreo fecioară scandinavă sau germanică. Ipoteză cu totul inutilă, căci și minoicii purtau războaie. Să ne rezumăm la a spune că Atena este cu siguranță miceniană, concluzie la care adăugăm, datorită numelui său, o oarecare posibilitate a unei origini minoice.

Atunci când personalitatea sa a fost în fine încheiată prin acumularea unor fetișuri succesive, oamenii s-au străduit să-i constituie o genealogie. Un tată i se putea găsi cu ușurință; e Zeus: cui nu-i este el tată? Dar chiar și cu un asemenea tată, a fost imposibil să i se găsească o mamă. O laborioasă combinație mitologică a sfârșit prin a o face să se nască complet înarmată din capul patern, printr-o operație în care, încă o dată, fierarul Hefaistos a trebuit să intervină; de unde și strania legendă cu Zeus înghițind-o pe una dintre soțiile sale, numită Métis (zeiță alegorică a științei tehnice și artizanale), care o născu în craniul zeului.

Printre epitetele cultuale ale Atenei, *Tritogénia* este unul dintre cele mai misterioase. P. Kretschmer, lingvistul care a propus cele mai multe explicații plauzibile pentru numele sau epitetele divine, pare să fi ajuns în cazul acestui cuvânt la o soluție de o ispititoare ingeniozitate. Cele două elemente semnifică, unul *a treia*, celălalt *generație*, *procreație*, *naștere*, *descendență*. Or, grecii știau foarte puține despre strămoșii lor dincolo de cea de-a treia generație (este cazul multor oameni, dar Herodot a insistat asupra puținei vechimi a amintirilor la greci în general), astfel că atunci când doresc să oficieze un cult pentru un strămoș tip, pentru un strămoș prin excelență, ei îl numesc

Tritopátor sau *Al treilea tată* (se cunoaște un astfel de Tritopator la Delos, onorat printr-un cult de către familia Pyrrhakizilor). Să inversăm punctele de vedere: o *Descendență ideală*, o *Fiică ideală* se va numi *Tritogénia*. Prin ce este Atena urmașa ideală? Prin aceea că nașterea sa fără mamă a rezolvat într-o manieră ideală ceea ce a constituit întotdeauna pentru bărbat un vis irealizabil: a avea copii fără a recurge la femei. Misoginia care domnește într-o bună parte a literaturii grecești este oare suficientă pentru a asigura justețea unei astfel de explicații? E oricum mai bine decât să explici acest atribut printr-un Tríton sau printr-un lac numit Tríton, sau un fluviu Tríton din Libia ori din Beoția, chiar dacă acestea din urmă chiar au existat.

Glaucópis, un alt epitet al Atenei, nu este nici el explicat în mod satisfăcător. Se admite în general că termenul înseamnă *cu ochi de cucuvaie* sau *cu chip de cucuvaie*, fiind vorba însă mai mult de aspectul *strălucitor* sau *înfricoșător* al cucuvaiei sau al ochilor ei, și nu de o relație strânsă între zeiță și pasăre, relație care nu se va fi fixat decât mai târziu chiar și la Atena, unde grotele și crăpăturile Acropolei, populate cu asemenea păsări, ar fi făcut din cucuvaie pasărea Atenei, fapt despre care mărturisesc ceramica (dar nu înainte de secolul al VI-lea î.Hr.) și monedele. La Homer, *glaucópis* ar fi așadar sinonim cu *gorgópis=cu privire de Gorgonă*, altfel spus redutabilă și înfricoșătoare. Dar orașul Atena nu a așteptat desigur secolul al VI-lea pentru a avea multe cucuvele în jurul Acropolei, și nici pentru a fi onorată în multe dintre satele sale din împrejurimi zeița care a dat numele său cetății înseși, așa încât raționamentul precedent abuzează poate de prejudecata potrivit căreia

ceea ce este atenian nu poate fi homeric. În ceea ce privește renunțarea la orice raport posibil între homericul *glaucópis* și cucuvaie (*glaux*), pentru a se lua în calcul doar adjectivul *glaucós* (înrudit poate cu *glaux*, dar într-o manieră nesigură), care desemnează pare-se *albastrul deschis* (potrivit altora, simpla *luminozitate*), această soluție nu justifică deloc traducerea obișnuită în franceză prin *la déesse aux yeux pers*, dacă termenul *pers* se aplică tuturor nuanțelor de albastru, dar mai ales albastrului închis.

Atenianã, zeița a fost de foarte devreme, însă trebuie oare să mergem până la a crede că acolo a apărut cultul său? În realitate, există multe locuri în Grecia unde ea este foarte veche, în Laconia și în Beoția mai ales. Homer a numit-o Atena din *Alalcoméne*, fără ca noi să putem însă localiza acest oraș; doar dacă termenul nu desemnează cumva o funcțiune în locul unei cetăți (*cea care alungă pericolul*).

La Atena, zeița a ajuns să înlocuiască divinități chiar mai vechi și să absoarbă cultul lor, reducându-le la rangul de eroi, de prințese sau de regi. În Eréchteion se observă cel mai bine asamblarea acestor culte și a vestigiilor lor venerate, pe care le comentează tradițiile locale. Se povestea despre Hefaistos că, îndrăgostindu-se de Atena, care se sustrase însă dorinței sale, își aruncă sămânța, care fecundă Pământul, zămislindu-se astfel un copil, Erichtónios; Atena îl crescu ca pe propriul său fiu. Ea încredință celor trei fiice ale regelui Cécrops, adică Aglaura, Pandrosa și Hersa, coșul închis cu copilul, cu interdicția de a-l deschide. Ele nu rezistară însă curiozității și, îngrozite de șarpele care apăra misteriosul conținut al coșului, se omorâră aruncân-

du-se din înaltul Acropolei. Erichtónios se refugie sub scutul Atenei Mai apoi va fonda o familie de regi și de prințese din Atena, pe care genealogiile nobiliare o vor multiplica pe-ntrecute. E: este când tatăl lui Erechteu, când se identifică de-a dreptul cu el. Sub domnia lui Erechteu, Atena se găsește în război cu Eleusis, ale cărei trupe erau comandate de Immarados, fiul lui Eúmolpos, strămoșul familiei sacerdotale eleusiniene.

La Eréchteion, Atena ajunge să-i ia locul zeiței Pământ (*Gaía*), iar Poseidon pe cel al lui Erichtonios-Erechteu, adică al zeului-șarpe care, pe Acropole ca și la Delfi, este asociat zeiței Pământ. Între Atena și Poseidon există o rivalitate, o întrecere; până la urmă, totul se încheie prin victoria Atenei (ca și a lui Apolo la Delfi), o victorie însoțită însă (precum la Delfi) de înțelegerea în virtutea căreia Poseidon (primul venit poate) împarte *naós*-ul de la Erechteion cu Atena (fiecare dintre cei doi având capela sa), în vreme ce Acropola este în întregime *hierón*-ul Atenei. Erechteionul este conceput așadar pentru a ține laolaltă: 1°o capelă a Atenei *Poliás*, zeiță protectoare a cetății; 2°o capelă a lui Poseidon-Erechteu; 3°locul unde Erechteu a fost lovit de fulgerul lui Zeus (era o moarte privilegiată aceea de a fi un *dióbletos* sau un *enelysios*); acolo este hrănit de către cetate șarpele fetiș al Acropolei (care a refuzat hrana în ziua invaziei perșilor), continuator al zeului-șarpe primitiv (deasupra «altarului sacrificatorului», altar scobit în care trăia șarpele; un spațiu liber era amenajat în plafonul intrării din nord pentru a marca traseul fulgerului); 4°semnele prin care, în timpul întrecerii, Atena și Poseidon își manifestaseră fiecare puterea, o cisternă plină cu apă sărată țâșnită sub tridentul lui Poseidon și un

măslin sacru crescut chiar din stâncă la porunca Atenei (potrivit regulii, ceea ce este prezentat ca o comemorare a unui episod legendar trebuie să fie considerat ca o realitate anterioară legendei și pe care legenda încearcă să o explice; măslinul este urma unui cult al arborelui așa cum se practica în religia minoică: acest cult se perpetuează în Pandroseion-ul contiguu Erechteion-ului, ale cărui ferestre dau spre grădina sacră a măslinului; una dintre ferestre este astfel construită încât una din ramuri să pătrundă în Erechteion); 5°un pasaj pentru un rit secret: o oficiantă a cultului se deplasează de la Erechteion la sanctuarul Afroditei numit «la grădini», situat pe versantul nordic al Acropolei; ea poartă pe cap un coș conținând obiecte sacre; în Erechteionul clasic, tribuna faimoaselor Cariatide sau statui-coloană purtând coșuri în chip de capitel, protejează acest pasaj secret (e vorba de ritul care a dat naștere mitului fiicelor lui Cecrops).

Relația stabilită între Atena și Poseidon a fost un eveniment foarte important în istoria zeiței. Îi găsim juxtapuși în multe locuri de cult, iar atunci când anumite culte se propagă din sanctuar în sanctuar, din loc în loc, dacă cei doi ajung la un aranjament în urma contestațiilor reciproce, înțelegerea finală va avea drept consecință să stimuleze propășirea lor. *Odiseea* ni-l arată pe Nestor instituind la Pylos un sacrificiu (modest) în cinstea Atenei, lângă hecatombele pe care le celebra în onoarea lui Poseidon atunci când zeița, sub înfățișarea lui Mentor, îl vizita împreună cu Telemah. Tăblițele în linear B din Pylos atestă un cult important al ambelor divinități. Ele se învecinează în Atica în vârful promontoriului Súnion (Poseidon) și pe istmul jos pe unde se ajunge acolo (Atena). La Milet, sub

templul Atenei, s-a descoperit un depozit de obiecte anterioare chiar și templului arhaic din secolul al VII-lea și urcând fără întrerupere până în epoca minoică; dacă se admite că această continuitate rituală indică o identitate permanentă a divinității, avem aici o probă aproape decisivă, de această dată, că Atena este o zeiță minoică; în orice caz, G.Kleiner a putut scrie că Atena a fost, de-a lungul acestei mari perioade, marea zeiță din Milet. Pe coasta milesiană exista un cap închinat lui Poseidon. Cultul lui Poseidon se practica de asemenea în sanctuarul aflat în grija confederației ioniene a celor 12 Cetăți, la capul Mycále, nu departe de Milet. Prin urmare, și aici cele două divinități s-au învecinat. Milet nu este o cetate oarecare: este cetatea care a fost, înaintea Atenei și până în 494, capitala intelectuală a Greciei; faptul de a fi fost marea zeiță a Miletului și, mai târziu, a Atenei este suficient pentru a explica atracția zeiței Atena pentru viața intelectuală și artistică. Milet este însă și o cetate a Neleizilor: familia domnitoare a locului descinde din Nestor și din tatăl său Neleú. Iată elementul care creează legătura dintre Pylos, cetatea lui Nestor, și Milet, iar această legătură trece prin cetatea Atenei, unde a existat un cult al lui Neleu.

Pylos, Atena, Milet sunt cele trei jaloane ale unui itinerar ionian, în epoca în care sosirea dorienilor îi alungă pe ionieni din Ahaia, din Elida și din Mesenia înspre Asia Mică, mulți atenieni alăturându-li-se în această împrejurare. Rutele migrației joacă un rol important în religie, pentru că unele sanctuare, asemenea celui al Atenei din Milet, sunt foarte indicate pentru a pregăti primirea emigranților, dar și pentru

că alte sanctuare, precum cel al lui Poseidon sau al Atenei din Pylos, cel al lui Poseidon din Helikė în Ahaia, rămân în legătură cu foștii lor credincioși. De-a lungul acestui itinerar s-a organizat colaborarea celor două divinități, în mai multe etape, jucând astfel un rol de seamă în istoria religioasă, care e aceea a alianțelor între culte și a rutelor propagării lor.

Prezența Atenei la Erechteion suscită sau cel puțin accentuează un alt aspect al zeiței; succedându-i zeiței hrănitoare Gaia care l-a adus pe lume pe Erechteu (sunt chiar cuvintele din *Iliada*) și crescându-l (*hrănindu-l*, spune Homer) pe erou, absorbind rolul unor zeițe primitive precum Pandrosa, Hersa, Aglaura, ea dobândește, de nu le va fi avut încă de la început, trăsăturile unei divinități agrare a fertilității și fecundității. În Elida, Atena a fost adorată sub *epicleza* de Atena Mamă, fapt care îi deconcertează foarte tare pe savanții obsedați de ideea virginității sale. Nu se știe ce să se mai facă pentru a se elimina această mărturie eleeană; pentru *epicleza Zosteria* (care conține ideea de *zóne*=cingătoare) se dorește impunerea traducerii războinice «zeița care își încinge armele», ideea fiind de fapt aceea de *a dezlega cingătoarea* pentru zămislire: într-un sanctuar ca cel de la capul Zoster pe coastă sudică a Atticăi (astăzi Vuliagmeni), Atena este asociată zeiței Letó care dorea să-și *dezlege cingătoarea* pentru a naște în acel loc pe Apolo și pe Artemis, dar fiind împiedicată de către Hera, a trebuit să plece la Delos, unde a fost în fine dezlegată; iar în sanctuarul din Marmaria la Delfi, Atena Zosteria este asociată cu Eileithyia, zeița specializată a nașterilor. Pentru a vedea cum li se asociază zeilor funcțiunile, merită se ne oprim pentru o vreme în Atica.

III. Atena, Demeter și Dionysos în Atica

Studiind sărbătorile numite ale Atenei, în Atica, descoperim că sărbătorile unei divinități au existat de obicei prin ele însele înainte ca divinitățile să fi fost inventate. Nimic nu este mai revelator decât sărbătorile atice, pentru a arăta în ce măsură istoria influențează personalitățile divine

Sărbătoarea Skiroforiilor avea loc în lunile mai-iunie; e vorba de o procesiune condusă de preotul lui Poseidon-Erechteu și de preoteasa Atenei-Poliás (cei doi sacerdoți din Erechteion), plecând de la Acropole până la un loc numit Skiron, situat la fosta frontieră dintre Atena și Eleusis. Numele însuși al sărbătorii desemnează cu siguranță ceva ce trebuie purtat dintr-un loc în altul, admițându-se astăzi, în general, că obiectul purtat era același (nu în aceeași stare însă) ca și cel purtat la sărbătoarea Demetrei, *Tesmoforiile*, care avea loc în octombrie. Skiroforiile reprezintă o sărbătoare a secerișului, iar Tesmoforiile o sărbătoare a semănatului. Aproape nimeni nu mai crede astăzi că Demeter *Tesmofora* este o zeiță a legislației (*thesmoí*=instituții). Este vorba, într-un fel mult mai concret, de *skira*, și anume de resturile descompuse ale purceilor azvârliți de vii cu câteva luni înainte în niște gropi adânci, numite *mégara*; semințele vor fi amestecate cu aceste resturi pentru a deveni mai rodnice; *skira* au devenit *thesmoí*. Cele două sărbători sunt evident foarte legate, până la a ne face să ne întrebăm de ce una dintre ele este asociată Demetrei, iar cealaltă Atenei și până la a-i face pe unii să le asocieze Demetrei pe amândouă. În cazul *Skiroforiilor* însă, preotul și preoteasa sunt de la Erechteion. De ce? Fără discuție pentru că

a existat în împrejurimile Acropolei o epocă în care cultul Demetrei nu era sau nu se dorea să fie cunoscut, și în care exista totuși nevoia ca o zeiță să protejeze recoltele, mai ales grâul. Atena s-a apropiat atunci într-o asemenea măsură de Demeter, încât a fost pe punctul să devină o zeiță cu mistere, în acest Erechteion în care tribuna Cariatidelor evocă un rit secret bazat pe transportarea unor obiecte sacre (*hierá*) într-un coș. Era perioada războiului dintre Atena și Eleusis. Mai târziu, reconcilierea lor a fost marcată de instalarea Tesmoforionului pe muntele Pnyx, la vest de Acropole, (unde ajungea procesiunea cu *skira*) și de instalarea foarte aproape a Eleusinionului, probabil la nord-vest. Sculpturile Erechteionului clasic însă, evocând aceste războaie, arată că nimic nu a fost în întregime uitat.

Când e vorba de Diónysos, faptele sunt încă și mai semnificative, dacă așa ceva mai e posibil. Sărbătoarea *Oshoforiilor* este o sărbătoare a Atenei celebrată în octombrie. Însă e o sărbătoare a culesului viei. În consecință, Dionysos a fost implicat în ea de îndată ce s-a instalat în Atica; de foarte multă vreme însă se celebra culesul viilor și se oficiau rituri vizând îndepărtarea vrăjitoriilor. Astfel, Atena a devenit dinainte o divinitate dionisiacă, dacă se poate spune astfel. Numele sărbătorii indică faptul că sunt *purtate* în procesiune *curmeie de viță*. Cei care le poartă sunt adolescenți îmbrăcați în femei: acest tip de deghizare, destinat să inducă în eroare geniile rele susceptibile să exercite o influență nefastă în domeniul sexual, se regăsește în cultul Afroditei și în riturile de căsătorie; sau, după cum e cazul aici, în riturile de trecere în adolescență. Atunci când au dezvoltat mitul lui Tezeu, în secolele VI-V, atenienii au inventat

legende etiologice destinate să asocieze această sărbătoare, precum și pe cea dedicată lui Apolo, a *Pyanepsiilor* (ofranda unei paste de *bobi* și de făină, în octombrie), cu plecarea și întoarcerea lui Tezeu și a tinerilor atenieni și ateniene în (și din) Creta, unde fuseseră salvați de Minotaur (pentru plecare: provizii aduse de *Deipnofóre* – purtătoare de mâncare ; pentru întoarcere: un amestec de manifestări de bucurie și de durere, de unde și legenda lui Egeu înșelat de pânza neagră și mort din pricina gândului că fiul său pierise). Și în *Pyanepsii* exista un rit de natură dionisiacă, rămas, în același fel, independent de Dionysos: era vorba de o procesiune de adolescenți cântând un cântec de beție. Aproape tot ceea ce este de natură dionisiacă sau eleusină este concentrat la Atena în cultul zeiței tutelare.

Să spunem, aproape tot ce este agrar. Aproape tot ceea ce privește producția principală a Aticii, măslinul. Aproape toate sărbătorile în care se poartă o *eiresióne*, o ramură de măslin încărcată de fructe și legată cu lână (ea este purtată și în Targelii, o sărbătoare a lui Apolo). Cât despre cea mai mare sărbătoare a zeiței Atena, acele Panatenee care – mai ales în forma lor cea mai somptuoasă și magnifică, la fiecare patru ani, dar chiar și sub forma lor anuală, mai modestă și mai veche – doresc să egaleze Olimpia, cu procesiunea lor imortalizată pe friza Partenonului, cu defilarea călăreților, cu cursa torțelor, cu coorurile de tineri și tinere, această sărbătoare a miezului de vară are ca scop să-i dea zeiței (Atenei Poliás din Erechteion) un péplos nou, la care trudește începând din ianuarie un întreg atelier de lucrătoare (*Ergastinele*), și a cărui confecționare este începută ritualic în timpul sărbătorii *Hálkeia* de către două

dintre *arefore* (purtătoarele misterioaselor obiecte sacre reprezentate drept cariatide la Erechteion). A da un veșmânt nou zeiței este ceea ce doreau să facă și nobilele troiene împreună cu Hecuba în *Iliada*, când o implorau zadarnic pe Atena să pună capăt vitejiilor lui Diomede. Și la Elís, femei nobile, cele 16 *Gérairai*, care au și alte atribuții religioase (mai ales de natură dionisiacă), îi ofereau Atenei o haină țesută de ele. Există și alte exemple ale acestui rit, dar Atena pare să-l aprecieze în mod special. În sărbătorile *Plynteriilor* (*spălare*) sau ale *Callynteriilor* (i se redă *frumusețea*), se face chiar și toaleta statuii sale; se regăsesc aici cele două noțiuni complementare: expulzarea impurităților și cultul funebru (evocarea morții Aglaurei). Panateneele însele, sărbătoare de miez de vară (iulie-august), sunt într-adevăr într-o oarecare măsură o sărbătoare agrară, dacă ne gândim că, la concursuri, se distribuie drept premii amfore pline cu ulei de măsline numite *panatenaice*. Atena a devenit o zeiță a măslinului succedându-i unei divinități a arborelui, Pándrosa din Erechteion, prima zeiță a acestui arbore. Nimic în toate acestea – cu alte cuvinte, în tot ceea ce o leagă pe Atena în modul cel mai concret, cel mai material, de viața ateniană (căci nu trebuie să uităm nici copioasa împărțire de carne către populație în timpul Panateneelor) – nimic, așadar, care să semene cu Rugăciunea pe Acropole, și mai ales nimic, absolut nimic care să ne ducă cu gândul la Olimp. Și totuși Olimpul este la loc de cinste pe Acropole, pe frontonul central al Partenonului (cel mai important, deasupra intrării), unde nașterea Atenei era reprezentată în centru; știrea se răspândea spre dreapta și spre stânga, transmisă din aproape în aproape de către

nemuritori; cei mai îndepărtați, înspre Soarele răsărind și înspre Luna apunând, nu erau încă la curent. O altă adunare de *Olimpieni* este reprezentată pe friza continuă, unde Atena primește haina țesută pentru ea. Da, dar pentru a face să-i fie acceptate îndrăznelile artistice, geniul care a conceput ansamblul Partenonului i-a liniștit mai întâi pe credincioși, prin luminția mai tradițională a celuilalt fronton, cel care era văzut cel dintâi la sosirea pe Acropole; iar acest fronton, din est, realizat potrivit unei rețete de multe ori utilizate (mișcare spre centru, și nu dinspre centru), nu are, dimpotrivă, nimic olimpian, totul se petrece chiar la Atena, iar disputa dintre Atena și Poseidon ne situează limpede în cadrul religios cel mai local cu putință. Altfel spus, autorul simțea nevoia unei precauții înainte de a-i conduce pe credincioși nu doar spre scenele olimpiene din est, ci – dacă trebuiau să fie admiși în interior – și spre statuia Atenei Parthénos, și ea de inspirație olimpiană. Și, potrivit aceluiași principiu, Atena care, în exteriorul Partenonului, domina întreaga Acropolă și care era opera aceluiași Fidías, era, dintre toate statuile zeiței, cea care semăna cel mai mult cu înfricoșătorul manechin primitiv, cu lancea înălțată și strălucind până foarte departe (nu chiar până la Súnion, cum pretinde Pausanias). Totul era conceput pentru ca poporul să-și recunoască mai întâi zeița în peisajul său familiar.

IV. Artemis și Atena

Ca și Atena, Artemis este menționată pe tăblițele în linear B. Astfel, epoca micenianã a cunoscut două zeițe fecioare. Dacă

Atena și Hermes au fost inventați chiar pe tărâm grecesc, alte divinități au fost importate din alte părți, iar la invenția ca atare a personalității acestora nu asistăm. Artemis era în Grecia din epoca miceniană, dar au existat temeiuri serioase pentru a se susține că ea a fost introdusă în lumea greacă fie din Lidia, fie din Iliria. Susținătorii originii lidiene au drept argument faptul că un nume de divinitate apropiat de al său poate fi citit pe câteva inscripții din Lidia. Susținătorii originii ilirice se gândesc la o zeiță celto-danubiană, Artos (=Ursoaica), pe care dorienii veniți în Grecia prin Iliria ar fi adoptat-o în trecere. Dar, de vreme ce Homer a numit-o pe Artemis *pótnia therón*, *stăpână a fiarelor*, alții au crezut că cel mai simplu era s-o identifice cu o mare zeiță mediteraneeană și orientală, reprezentată ținând în fiecare mână, suspendați de labele din spate, un leu și un alt animal sălbatic. Cum diferitele regiuni ale Greciei au adorat toate o divinitate de acest fel, dându-i însă fiecare un nume diferit, aceea care se numea Artemis, învingând, ar fi acaparat sanctuarele celorlalte divinități locale, transformându-le pe fiecare fie într-o simplă eroină, fie într-un simplu epitet al numelui său. Acest fenomen s-a produs într-adevăr în istoria Artemidei. Există însă un aspect al zeiței care nu pare să se lase redus la cel de *pótnia therón*. Tânăra vânătoare fecioară, iubitoare a dansului și a muzicii, care colindă pădurile cu un grup de însoțitoare la fel de caste ca și ea însăși, care pedepsește cu cruzime pe oricine o zărește, fie și involuntar precum Acteon, când se îmbăiază; care nu este mai puțin severă când una dintre fecioarele din cortegiu, precum Callisto, renunță la virginitate, această zeiță juvenilă ale cărei evoluții sunt doar grație și poezie

nu se lasă asimilată pur și simplu puternicelor îmblânzitoare preelene pe care le înlocuiește. Când, spre anul o mie î.Hr., ionienii din Androclos au început să se instaleze în Efés, ei și-au adus zeița cu ei, o Artemis care și-a apropriat sanctuarul unei *Potnia* locale și a început să împrumute câteva dintre caracteristicile înaintașei sale: chiar dacă *polimastía* (*multitudinea de sâni*) a Artemidei efesiene este considerată ca un rezultat neexplicat al unei inovații tardive, se crede că Artemis din Adroclos era diferită de ceea ce a devenit în Efes, prin asimilarea unor trăsături locale care au făcut-o să semene cu o Cibelă, iar argumentele proilirice – care ar vorbi despre o influență din nord sau din nord-vest – sunt astfel bine primite. Fie. Trebuie însă ca această influență să se fi produs înainte de venirea dorienilor, de vreme ce Artemis este cunoscută în Grecia, sub acest nume, în epoca micenian㠄.

În realitate, etimologiile nu ne ajută deloc. Are oare Artemis ceva în comun cu numele *ursului* (*árctos*)? Animalul acesta este, desigur, unul dintre cele mai importante pentru ea. E vorba, oare, cum crede Platon, de o aluzie la *puritatea* sa (*artemes*)? Sau, în sfârșit, este o *măcelăreasă* (*artamos* = măcelar)? Kretschmer se decide pentru soluția din urmă și este un bun judecător. În orice caz, un rit celebrat în cinstea zeiței, acela al *Lafriilor*, sărbătoare din Calydon, în Etolia, transferat mai târziu la Patras, în Ahaia, merită să ne rețină atenția prin cruzimea sa și ar explica poate, printr-unul dintre aspectele sale, o aluzie la măcelărie. Ritul în chestiune este însă atestat în trei locuri și pentru divinități diferite, în așa fel încât trebuie să considerăm că aceste rituri au fost *inventate* mai întâi pentru ele însele, iar apoi anexate

de către diverse culte. Acest rit constă în a masacra și a arde într-un foc mare animale din toate speciile sau dintr-un număr cât mai mare de specii: la Mesena, acest rit este celebrat în onoarea Cureților; la Lycosura, în Arcadia, în cinstea zeiței Déspoina, o zeiță similară Persephonei. Să mai adăugăm că la Lycosura se iau animale vii pentru a fi aruncate, încă mișcând, în focul numit acolo *mégaron* (ca și gropile Tesmoforiilor), și că înainte de a fi aruncate în foc li se dădea o lovitură, la întâmplare, cu un instrument tăietor care le desprindea câte un membru, indiferent care. La Patras, erau făcute să intre în foc și se pare că intrau singure, fără să se lase rugate. Sensul acestui ritual este acela de a alunga farmecele, de a conjura pe durata unui an pagubele pe care fiecare specie le poate cauza. Artemis s-a înstăpânit peste acest ritual la Calydon și l-a păstrat în Patras.

Puține divinități au reușit în aceeași măsură ca și ea să asimileze propriei lor naturi sau să adauge propriului nume pe zeii și zeițele indigene cărora le lua sanctuarele. A fost vorba adesea de zeițe ale nașterii, divinități de tipul zeiței Eileithyia, cu nume preelen, sau zeițe ale pescuitului și vânătorii, precum Dictynna, pe care o etimologie populară o apropie de numele grec al năvodului, *dictyon*, sau – în sfârșit – de zeițe ale căror nume sunt pentru noi absolut misterioase, precum acea Britomartis, pe care o întâlnim nu doar în Creta, dar și în Laconia și la Egina. Iubită de Minos, ea fuge de urmărirea acestuia și sfârșește prin a se arunca în mare pentru a-i scăpa: saltul în mare, pe care-l întâlnim în multe legende, de la cea a lui Inó-Leucothea până la cea a poetesei Safó, a avut fără îndoială în religia minoică semnificația fundamentală de acces la

mântuire. După un astfel de salt, Britomartis a ajuns la Egina, unde a devenit zeița Dictynna, descoperită de către locuitori într-o grotă, pe chiar locul unde ridicară mai târziu faimosul templu din Egina. El este dedicat unei zeițe numite Aphaia, pe care lexicografii și Pausanias o consideră similară lui Artemis și confundându-se cu Dictynna. Altfel spus, s-au inventat legende pentru a pune în legătură diferitele zeițe preelene locale între care se descopereau analogii frapante.

Devenită zeiță a nașterilor, a fecundității și a fertilității prin instalarea sa în sanctuarele acestor divinități, Artemis a devenit și o zeiță infernală, sau având în orice caz atribuții în lumea morților, prin înstăpânirea pe sanctuare ca cel din Trezena, unde exista o gură de iad (reală sau imaginară: Pausanias este sceptic în legătură cu aceasta). Grotele sau crevasele, pe unde se poate presupune că se stabilește o comunicare între lumea viilor și lumea morților, sunt locuri de predilecție în care sacrul poate fi resimțit chiar înainte de a fi adorați zei individualizați. Crevasa a fost cuprinsă chiar în templul Artemidei. Se povestea în legătură cu această gură de iad o legendă de *evocare*, în sensul propriu al cuvântului, adică de *ánodos*, de urcare la suprafață: Dionysos trecuse pe acolo pentru a o căuta în Infern pe mama sa Seméle și pentru a o readuce printre cei vii, iar Heracles coborâse chiar pe acolo pentru a-l căuta și a-l aduce pe Cerber. Orice cititor al *Broaștelor* lui Aristofan știe că Dionysos și Heracles erau buni cunoscători ai itinerariilor infernale. Introdusă în acest fel, la Trezena sau aiurea, în lumea subterană, putem crede că Artemis s-a specializat într-un rol de călăuză, de paznică a intrării, o vedem la Lycosura purtând numele de *Hegemóne*,

care înseamnă *conducătoare*, la intrarea în sanctuarul unde domnesc Demeter și Cora; și de asemenea, la Eleusis, unde este numită *Propylaia*, ceea ce indică explicit acest rol.

Această vocație infernală rezultă mai ales din instalarea sa în sanctuarul Hecatei. Cine este Hecáte? O zeiță care a sfârșit prin a juca un rol foarte limitat, dar căreia Hesiod îi acordă un rol imens, universal; zeiță a tot, precum Zeus: un adevărat Zeus feminin Poate că acest text al *Teogoniei*, pe care unii îl cred interpolat, a fost compus pentru un sanctuar al Hecatei: în propriul sanctuar, fiecare divinitate este atotputernică și cântată ca atare E îndreptățită oare opinia că Hecate este o divinitate asiatică, sub pretext că cel mai vechi cult al său era, în secolul al VII-lea, la Milet, și că numele de persoane formate de la numele său (precum Hecateea) sunt frecvente în regiune? Dacă Homer nu o numește, trebuie să credem că ea nu exista în Grecia timpului său? Dacă într-adevăr Alcamene a fost primul sculptor care să o reprezinte «triplă» (trei trupuri de femeie unite la umeri, cu fețele în trei direcții), este acesta oare un motiv întemeiat pentru a neglija caracterul atât de primitiv al acestui cult al răscrucilor, sau mai exact, pentru a vorbi ca și grecii, al celor *trei-drumuri* (tríodoi), unde, în așa numitele *hecátaia*, se adunau gunoaiele? Încă o dată, cult în jurul impurităților, așadar un cult al spaimei. Zeiță a terorii nocturne, a întâlnirilor sinistre (fantome) *pe drumuri* (*Enódia*). Este mai întâi un cult de alungare a așa numitelor *oxythymia* (cuvânt care semnifică iritarea morților și a puterilor infernale, și care desemnează în același timp tot ceea ce se aruncă prin purificare sau simplă curățenie) Este ca un rit de ofrandă adresat forțelor

nefaste, care s-ar simți jignite dacă ar fi private de el. Hecate este așadar o zeiță asociată morții, reunind în ea noțiunea a tot ceea ce poate fi înfricoșător și în același timp a ceea ce protejează împotriva acestor elemente.

Unde a reușit așadar Artemis să-i ia locul unei Hecate, fără să i se substituie în totalitate și încorporând-o parțial în propria sa natură? Poate că în multe locuri, dar cu siguranță în grupul de insule și insulițe format de Delos, Rheneea și ceea ce se numește astăzi Rhevmatiaria sau insulele curentului, și nu se știe exact ce au numit cei vechi insula Hecatei în aceste locuri.

Artemis a venit chiar la Delos, sub propriul nume, foarte devreme, cu siguranță încă din epoca miceniană. Apolo nu a sosit la Delos, care trebuia să devină mai târziu insula sa prin excelență, decât ca succesor al unui anumit număr de divinități feminine, și avem cele mai bune motive arheologice să credem că Artemis a ajuns aici înaintea lui, de vreme ce cel mai vechi edificiu care a putut fi asociat (și doar printr-o simplă ipoteză) lui Apolo este așa numitul edificiu Gamma (de la numele literei care îl indică pe un plan foarte utilizat al Delosului), unde nu se găsesc decât resturi miceniene foarte tardive. O legendă exprimă această realitate istorică relatând că atunci când Letó a născu pe Apolo și pe Artemis la Delos, Artemis se ivi cea dintâi și, transformată imediat într-o zeiță a nașterilor, o ajută pe mama sa să îl aducă pe lume pe Apolo. Chiar și după sosirea lui Apolo, Artemis a rămas fără nici o îndoială marea zeiță a Delosului. Dacă s-a povestit că altarul cel mai venerat din Delos, așa numitul *Kératon*, era făcut din *coarnele* caprelor de munte pe care ea le ucidea la vânătoare, aceasta nu poate fi decât un

semn al priorității ei. La Delos ea a sosit fie pentru a înlocui unele divinități preelene, fie pentru a însoți unele divinități preelene pe care ea le redusese deja, în alte părți, la un rol subaltern. Astfel, le regăsim la Delos pe Britomartis, Dictynna și Eileithyia; o găsim de asemenea pe Hecate. O mai găsim pe Atena. Ceea ce este însă remarcabil este că atenienii, când s-au instalat ca stăpâni la Delos, nu au profitat de supremația lor pentru a-și impune mai mult zeița preferată; la Delos, ei se mulțumesc cu un rol relativ modest acordat Atenei, mai ales dacă ne gândim la brutalitatea cu care i-au tratat pe delieni în general. Simetric, Artemis s-a mulțumit cu un rol relativ modest la Atena. Ea este desigur foarte bine implantată pe coasta orientală a Aticii, la Brauron, la Halai Arafenides, si este zeița cea mai importantă a acestei regiuni până în Beoția la Aulis și chiar mai departe; la Pireu, și-a rezervat golful și colina de la Munyhia. Însă în tot restul Aticii noneleusine domină Atena. Iar despre faptul că acolo a existat un acord între culte, un partaj amiabil precum cel între Atena și Poseidon, găsim o probă în agora din Atena, unde Artemis este onorată ca *Pyrphora* (*port-foc*) printre divinitățile pe care le onorează magistrații (pritanii, mai exact) în rotonda numită Tholos, unde zeița contribuie la simbolizarea perpetuității cetății; un ultim argument: atunci când Acropola a devenit *hierón*-ul prin excelență al unei Atene comune întregii Atici, în timpul fenomenului istoric cunoscut sub numele de *sinecism*, atribuit lui Tezeu și indicând unirea într-o singură zeiță a tuturor divinităților numite Atena și adorate în satele din împrejurimile cetății Atena, chiar și atunci așadar i s-a rezervat Artemidei din Brauron un *témenos* chiar pe Acropole.

Brauron este locul unde arheologia a făcut până acum descoperirile cele mai remarcabile în legătură cu cultul Artemidei. Pe întreaga coastă estică și nord-estică a Aticii și până pe coasta beoțiană, la Aulis, în fața insulei Eubeea, Artemis este moștenitoarea unei zeițe anterioare, numite Ifigenia, mai ales la Brauron, actualul Vraona, unde era arătat un mormânt – heróon al Ifigeniei, amenajat într-o crăpătură. Un grup de adolescente dedicate pentru un timp Artemidei participau la rituri de trecere care vor fi constituit, într-un fel, misterele acestui sanctuar; rochiile lor galbene contribuiau la deghizarea lor în *mâcile ursoaice* ale zeiței, iar pe Acropolele din Atena avea loc la fiecare patru ani o procesiune și o sărbătoare a *Brauroniilor*, în care defilau aceste ursoaice. Nu departe de Brauron, la sanctuarul din Halai Arefenides (astăzi Rafina), un rit constând în a face să curgă sângele unui sclav zgâriat la gât menținea în plină epocă clasică amintirea timpului în care Artemis cerea, în aceste locuri, sacrificii umane. Tradiția privitoare la o statuie căzută din cer sau care a trebuit adusă din Taurida, tocmai din Crimeea, un soi de Palladion reprezentând-o pe Artemis în locul lui Pallas, se întâlnește cu legenda Ifigeniei sacrificate în Artemisionul din Aulis și transferată miraculos în Taurida, pentru a conduce acolo ritul oribil al călătorilor înjunghiați în cinstea zeiței. Euripide insistă mult asupra acestor orori. Chiar în timpul său ele sunt legate de o realitate încă prezentă.

Această realitate este un itinerar religios legând Crimeea de Delos, pe pământ, până la un loc de îmbarcare situat în golful Maliac (lângă Termopile) și care a fost transferat la Prasiai, pe coasta orientală a Aticii, când atenienii au pus mâna pe

afacerile delice. Artemis stăpânește asupra acestui itinerar, în Taurida ca și la Delos și pe întreaga coastă grecească. O rută religioasă desigur, dar înainte de toate economică: este ruta grâului. Știm astăzi, grație lui J. Tréheux, că obiceiul de a-i oferi Artemidei din Delos primele spice din grâul recoltat în adevăratul grânar al Greciei antice, adică în sudul Rusiei, nu este un mit, ci o realitate care se perpetuează în plină epocă clasică și mai departe. Ea este comentată de către legenda și riturile *Fecioarelor hiperboreene*. Potrivit lui Herodot, la Delos, într-o *théke* sau *mormânt* și într-un *séma* sau *monument* funerar, era oficiat un cult închinat unor Fecioare venite din Hiperboreea, adică din țara situată în nord, dincolo de tot ce era cunoscut; venite în cupluri (Arge și Opis: acest ultim nume a fost purtat și de către o zeiță din Efes; Hyperche și Laodike) și escortate de cinci personaje masculine. La amplasamentele indicate de către Herodot au fost găsite resturi destul de slabe de ceramică, despre care s-a crezut mai întâi a fi miceniene și chiar minoice, dar care, după verificare, s-au dovedit a fi, cele mai vechi, de la sfârșitul epocii miceniene. Grecii care au răspândit acest cult și care sunt la originea ritului sunt în mod cert ionieni colonizatori ai Mării Negre, iar acest fapt ne face în mod necesar să ne gândim la milesieni, adică la aceia dintre greci care au fost în contactul cel mai nemijlocit cu vestigiile civilizației preelene; astfel încât, ceea ce s-a spus mai întâi despre originile minoice ale acestor cupluri feminine analoge Demetrei și Corei nu trebuie respins în întregime.

Pentru Artemis, important este faptul că regiunea golfului Maliac, unde purtătorii spicelor sacre ajungeau după un ocol

prin Iliria și până la malurile Adriaticii potrivit lui Herodot, este o regiune de intensă civilizație miceniană, așa încât pe acolo, trecând Pindul prin pasul Metsovo, acea Artemis iliră a putut să-și facă intrarea în lumea miceniană. Peninsula Magnezia, Iolcos (Volo), Feres (Velestino), Pelionul sunt, prin vestigiile arheologice ca și prin legende, între acele regiuni ale Greciei de care se leagă cele mai vechi amintiri și, în mod remarcabil, în așa fel încât să constituie împreună cu regiuni din Peloponez, mai ales cu Mesenia și Arcadia, un ansamblu de dublete mitice (Pelias, fratele lui Neleu; Argonauții), analog celui format de Beoția și Argolida (legenda lui Heracles, Cei Șapte împotriva Tebei); dacă se dorește asocierea numelui Artemidei cu ursul, care oricum o privește, trebuie spus că urșii nu lipseau din pădurile Pindului, ale Olimpului, ale Pelionului. Și poate că acolo s-ar verifica cel mai bine paginile admirabile în care A.J. Festugière și Fr. Chamoux au încercat și unul și celălalt, separat, să exprime sentimentul de religiozitate, în aceeași măsură exaltată și temătoare, resimțit în prezența naturii, mai ales în preajma pădurii, de către Elada inventându-și zeii.

Oricum ar fi, chiar dacă a fost într-adevăr o zeiță-vânătoare iliră, ea a fost mai întâi o zeiță a nașterilor și a pământului, cum se cuvine să fie orice zeiță greacă. Și o zeiță a grâului, ca și Demeter, așadar ca și Atena. Amândouă, Artemis și Atena, zeițe fecioare, aparțin civilizației miceniene și, în mai multe situații, ele se dovedesc interschimbabile, în ciuda tuturor contrastelor care s-ar putea scoate la lumină. Artemis luptă cu arcul și săgețile, Atena cu lancea. Atena păstrează din trecutul său petrecut în palatele regale un anumit număr de obiceiuri

care invită, poate prea mult, să fie caracterizată drept o zeiță a interiorului și a civilizației, pentru a o opune unei Artemide, zeiță a lui *Draussen*, cum a numit-o Wilamowitz, a exteriorului, a câmpului, a pădurilor, a vieții sălbatice. Atenei îi place să se instaleze pe acropole, de unde sunt dominate orașele și unde se găsesc palatele, în vreme ce Artemis este *Límnatis*, iubește mlaștinile (*límnai*) unde mustește o întreagă viață de taină. Am putea spune că niciodată Atena nu a fost o zeiță a morților și că Artemis nu a fost, precum Atena, o zeiță a olarilor. Faptul însă de a fi fost zeița olarilor (este etimologia propusă pentru Atena de către Kretschmer din pricina unui cuvânt care desemnează un instrument de veselă) poate foarte bine să i se fi întâmplat în Pallas (*tânăra fată*) datorită hazardului vieții și nu de la naștere. Ar trebui ca opozițiile menționate mai sus să se fi produs în mod constant la unul și același popor pentru a le considera semnificative. Dar funcțiunile se asociază zeilor prin capriciile istoriei.

V. Triada apolinică

Între Artemis și Apolo nu a existat la origini nici o legătură, de vreme ce Artemis a ajuns la Delos înaintea lui Apolo. Legătura s-a produs prin vecinătate geografică. Unde? Probabil chiar la Delos sau în regiunea Efesului sau Clarosului. La Efes, exista, nu departe de locul mlăștinos unde Artemis din Androclos s-a asociat unei zeițe locale, un munte numit Coressos, asupra căruia domnea Letó, ea însăși viitoare mare zeiță delică. Cât despre Apolo, care va deveni zeul Clarosului și al Delosului, problema de a-i căuta originea ni se prezintă fără întârziere.

Există partizani ai ipotezei nordice, iar faptul că Apolo, în Delfi, își părăsește pentru o parte a anului sanctuarul pentru a merge la hiperboreeni, îi ispitește pe unii să înnoiască pentru el un raționament ca cel care o asociază pe Artemis Fecioarelor Hiperboreene. Pentru Apolo însă, chestiunea care se pune înainte de toate este aceea de a determina sensul adjectivului *Lykeios* prin care este adesea desemnat; s-au construit în Antichitate diverse legende care îl pun pe zeu în legătură cu lupii (*lycos*), iar în zilele noastre s-au imaginat o mulțime de teorii pentru a dezvălui în *Lykeios* o idee de *lumină*, în așa măsură se ținea să se facă din Apolo un zeu solar, un alt Hélios (zeu prezent, mai ales la Rodos și în *Odiseea*, dar foarte diferit), o idee care de fapt nu e mai solidă decât aceea de a le identifica prea repede pe Artemis sau Hecate cu luna, Selena: o corespondență atât de strânsă precum cea între Apolo și Artemis, divinități care nu aveau la origine nici o legătură, nu putea fi imaginată decât în mod secundar, după ce ei vor fi devenit frate și soră (tot așa și ideea de a-i defini ca zei ai morții subite, unul lovindu-i cu săgețile sale pe tineri, iar celălalt pe tinere). În realitate, *Lykeios* înseamnă fără îndoială *Lycian*. Homer îl numește pe Apolo *Lykegénes*, adică *născut în Lycia*. Într-adevăr, zeul a fost obiectul unui cult vechi și important în această parte din sudul Asiei Mici (la fel ca o zeiță numită Lada, identificabilă poate cu Leto). Apolo nu s-a instalat la Efes, ci la Claros, aproape de Colofón. Există un templu al Artemidei în hierón-ul lui Apolo din Claros; iar dacă Apolo a dobândit la Claros moștenirea unui cult oracular anterior lui, Artemis s-a ținut la Efes departe de orice pretenție oraculară. Toate acestea par să indice un aranjament de bune

relații, o evitare a concurenței care trebuie să fi condus la ideea fraternității. Instalarea în sanctuare oraculare va fi specialitatea lui Apolo, dar nu putem spune dacă era deja renumit în acest domeniu când a început să pătrundă în Grecia sau dacă, dimpotrivă, a dobândit această putere în urma cuceririi unor sanctuare deja celebre pentru prezicerea viitorului, cum a fost cazul la Dídymai, în apropiere de Milet, la Claros și la Delfi. Cât este de credibilă tradiția potrivit căreia a existat un oracol la Delos? Nu știm nimic despre aceasta, dar, dacă va fi existat, el a dispărut, iar la Delos Apolo nu a fost poate niciodată profet. La Claros, tradiția păstrează amintirea unui prezicător numit Mopsos, menționat pentru prima dată într-un poem al lui Callinos din Efes în secolul al VII-lea î.Hr., și care trecea drept fondatorul oracolului din această cetate. Se mai vorbea de asemenea de existența, în apropiere de Claros, a mormântului lui Calchas, și este probabil ca legenda potrivit căreia Calchas ar fi venit aici pentru a se întrece în știința oraculară cu Mopsos să se fi răspândit din Claros, Calchas a pierdut și a murit de necaz.

Ideea de a construi triade de zei este o tradiție foarte veche în religia greacă (Elena și Dioscurii), mai ales când un personaj divin sau eroic se împarte între lumea celor morți și cea a viilor (Afrodita, Persephona, Adonis; Demeter, Persephona, Pluton sau Zeus Eubuleús). Un poem al lui Alceu, descoperit pe un papirus, a revelat existența, la Antissa din Lesbos, a unui sanctuar comun lui Zeus, Hera și Dionysos. Descoperirea la Dreros în Creta a unui templu cu o *eshára* interioară (altar-vatră) unde era adorată o triadă divină, nu ne poate face să i-l atribuim lui Leto, Artemis și Apolo decât datorită coarnelor de capră calci-

-ate găsite în cenușa sacrificiilor, fapt care ne duce cu gândul a acel Kératon sau Altar al Coarnelor din Delos. Dacă e adevărat, atunci triada apolinică e prezentă în Grecia de la mijlocul secolului al VII-lea cel puțin; o construcție pentru depunerea ofrandelor, caracteristică religiei minoice, demonstrează continuitatea în acest loc a riturilor preelene pe care Apolo a reușit să le asimileze.

VI. Apolo și Poseidon

Apolo a sosit la Delfi din Creta, potrivit părții delfice din *Imnul homeric* către Apolo, care ni-l prezintă pe zeu sub forma unui delfin (Apolo *Delphínios*; jocul de cuvinte cu Delfi a inspirat adesea legende) ce conduce cu forța, spre Pytho – numit mai târziu Delfi –, corabia cu marinari cretani pe care îi va însărcina să îi organizeze acolo cultul. Încă o dată, el s-a înstăpânit acolo pe un sanctuar oracular, iar aceasta după ce va fi explorat, printr-o recunoaștere prealabilă, relatată de asemenea în *Imn*, această Beoție bogată în oracole căreia Plutarh îi va descrie decadența după ce Delfi va fi dobândit întâietatea. Această instalare la Delfi este deja un fapt împlinit în epoca *Iliadei*, când Homer ne vorbește despre «pragul de piatră» al lui Febus Apolo în «stâncoasa Pytho» (secolul al VIII-lea), ca și despre care bogățiile pe care acest templu le conținea deja (e vorba de un prim templu al lui Apolo, construit, se va crede mai târziu, de către Trophonios și Agamedes). Pausanias însă ne-a păstrat amintirea unei epoci în care nu Apolo era stăpânul în Delfi, ci Poseidon.

În epoca micenianã, Poseidon era marele zeu al Peloponezului și al unei părți a Greciei centrale. El este menționat pe inscripțiile miceniene din Pylos, unde apare de asemenea și o divinitate numită Poteidaia, poate o zeiță însoțitoare a lui Poseidon; în schimb, aceste texte par, până în acel timp, să-l ignore pe Apolo. Poseidon, mare zeu «mișcător al pământului» cum este numit, *Ennosígaios* la Homer, *Gaiávohos* într-o inscripție laconiană, cel care *pune pământul în mișcare*, zeul cutremurelor de pământ, care nu a fost niciodată exclusiv marin și care înalță un trident (și e ridicol să vedem în acesta un instrument pentru harponarea peștilor), obiect în care unii au crezut că pot recunoaște un instrument pentru lansarea fulgerelor, așa cum o va face Zeus; Poseidon, pe care chiar numele său, potrivit unei etimologii aproape unanim acceptate, totuși contestate uneori, l-ar desemna drept *soț* al zeiței *Pământ*, așa numitul *Pósis* al *Potniei* prin excelență, al lui Ga sau Ge, al cărei nume se poate pronunța și Da sau De (ca în Demeter, Pământul Mamă), Poseidon, sub numele său doric de Poteidon, și-a păstrat dintotdeauna un *témenos* în *hierón*-ul lui Apolo din Delfi, iar acest *Poteidanion* a fost foarte probabil pentru un timp hierón-ul în întregime. Chiar și în templul (*naós*) lui Apolo, în epocile anterioare, se găsea inclusă *hestía*, altarul-vatră al lui Poseidon Iar potrivit lui Pausanias, un aranjament a avut loc între Poseidon și Apolo: Apolo renunță în favoarea lui Poseidon la pretențiile pe care le-ar fi putut avea asupra sanctuarului din Calauria, în insula aflată la extremitatea peninsulei Argolida, în fața Trezenei (locul unde va muri într-o zi Demostene), iar Poseidon îi cedează lui Apolo întâietatea în sanctuarul delfic. Este absolut

sigur că Pausanias vorbește aici depre amintirea unui mare eveniment care a avut loc în realitate, un aranjament necesar după o inevitabilă concurență. În aceeași perioadă, aceea a migrației ioniene, începând cu anul o mie, Poseidon (ca și Artemis din Androclos) îi însoțește pe ionieni înspre Asia Mică: zeul din Heliké (la nord-vestul Peloponezului) ajunge astfel să se stabilească, cu numele de Poseidon Helicónios, pe capul Mycale, aproape de Milet și în fața Samosului; în același timp, Apolo, ajuns deja zeul principal al Asiei Mici aflate în curs de elenizare, stăpânitor de sanctuare de la Dídymai și până în Troada, ajuns în Delos și probabil deja în Creta, sosește în Peloponez, acaparând foarte vechi sanctuare preelene precum cel al lui Hyákintos (nume minoic al unui zeu-floare, zambila) a Amicleea în sudul Spartei: acolo se va construi curiosul monument numit «tron», care înconjoară statuia foarte arhaică a unui Apolo în picioare și, curiozitate aproape unică, bărbos; se cunoaște totuși o pictură de vas arhaic din Ciclade, în care Apolo, însoțit de Leto și de Artemis, era reprezentat bărbos. El e prezent pe un teritoriu devenit doric, iar dorienii îl adoptă. La ionienii din Asia Mică, zeul a luat sub protecția sa sărbătorile familiei și ale filiației, precum cele numite *Apatúria*; iar dacă mai multe divinități, precum Zeus, Atena, Hefaistos, Artemis, au patronat și ei în diferite locuri această sărbătoare, este încă confirmare a faptului că sărbătoarea preexistă zeilor. În același fel, dorienii nu au așteptat venirea lui Apolo pentru a avea o sărbătoare a fecundității și a turmelor, sărbătoare pe care o celebrau în onoarea unei divinități preelene, în cinstea unui zeu-berbec numit Carnos, spre gloria căruia se adunau în

grupuri de câte nouă sub colibe de frunze numite *skiade* (*skiá*=umbră) pentru a mânca împreună. Sărbătoarea Carneia era răspândită în aproape toate regiunile dorice, unde Apolo a pătruns grație ei, până în Cirenaica. În ceea ce privește Delfi, aceasta a fost etapa decisivă, căci aici zeul punea mâna pe sanctuarul zeiței Pământ și al lui Python, renumit deja prin oracolul său, situat într-un peisaj grandios, în stare el singur să exalte sentimentul religios. Tot ceea ce Atena a găsit pe Acropole, găsea și Apolo la poalele Parnasului. Luarea în posesie a fost la început dificilă, iar frontonul Tezaurului din Siphnos – care prezintă disputa trepiedului profetic între Apolo și Heracles – indică limpede că Febos a avut nu doar un singur adversar, chiar dacă prologul la *Eumenidele* lui Eschil este construit în vederea unei prezentări tendențioase, în care Pythia prezintă o listă a zeițelor foste proprietare ale oracolului, totul producând impresia unei succesiuni pașnice și armonioase. Până la urmă însă, dacă Apolo devine stăpânul la Delfi, aceasta se întâmplă în urma pactului cu Poseidon, în secolul al VIII-lea cel mai târziu, de vreme ce planul *Iliadei* este conceput într-o manieră care presupune, între zeul protector al troienilor și zeul protector al aheilor, o înțelegere profundă care îi înfrățește și îi face să evite confruntarea, cea adevărată, iar nu întrecerea plină de curtenie, atât de diferită de alte confruntări între divinități din scena Teomahiei.

Oricât de multiplă ar fi activitatea lui Apolo, amplificată fără încetare în cursul acestei răspândiri triumfale în toată lumea elenă, și mai ales în marile aglomerări, adică în marile centre de cultură, de artă și de poezie, în sanctuarele *amfictionice* precum

Delos, Delfi (termenul înseamnă: administrate de către toate *cetățile înconjurătoare*, și nu de către o singură cetate), trăsătura purificatoare, profilactică a zeului alungând ciuma și capabil de asemenea să o provoace poate fi considerată ca fiind la origine dominantă: Apolo este *Alexícacos*, el *îndepărtează relele*, rolul său este *apotropaic*, el alungă influențele dăunătoare. Rolul de vindecător în care se va specializa fiul său, Asclepios, era fără îndoială deținut dintotdeauna de Apolo. Dar și rolul invers, după cum se vede la începutul *Iliadei*. *Smintheus*, *Zeul-șobolan* sau *zeul-hârciog*, sau *zeul șobolanilor* ori al *hârciogilor*, sau exterminator al acestor animale, precum în grupul de sanctuare din Troada, la Chryse, Killa și Tenedos. A expulza însă miasmele sau a provoca teama răspândindu-le este unul dintre efectele pe care le caută, în maniera cea mai directă și cea mai primitivă, religia greacă în totalitate; iar, pe de altă parte, Smintheus este un cuvânt preelen: unii se gândesc la un zeu Smintheus mai întâi independent, apoi absorbit și redus la rolul de calificativ. Altfel spus, încă o dată, o funcție dobândită.

VII. Afrodita, Ares și Hefaistos

Iată o triadă de zei veniți din regiuni foarte diferite, la fel ca Poseidon și Apolo. De această dată vom vorbi, dacă nu de un pact, atunci de mariaj sau de adulter. Afrodita a venit fără îndoială din Orient, este zeița Ișstar a babilonienilor și Astarte a fenicienilor. Ea a pătruns în lumea greacă prin Cipru, unde, la Paphos, a avut un sanctuar renumit între toate (era adorată sub chipul unui obiect conic neantropomorfic), și e foarte

probabil ca fenicienii să fie cei care au adus-o în insula Cytera, la sud de Peloponez. Despre Ares se crede că ar fi venit din Tracia, dar instalarea sa la Atena s-a produs destul de curând pentru ca «dealul lui Ares» sau *Areopagul* să-i poarte numele. În ce-l privește pe Hefaistos, domeniul său indiscutabil e ceea ce se numește arhipelagul tracic și mai ales insula Lemnos: el datorează fără îndoială mult ne-grecilor numiți pelasgi. Fiecare dintre cei trei a penetrat în lumea religioasă elenă cu o caracteristică dominantă, dar nu exclusivă: dragostea senzuală, pentru cea dintâi, războiul pentru al doilea, focul pentru cel de-al treilea. Singur Ares poartă un nume pentru care se poate propune în greacă o etimologie plauzibilă, deși nesigură (un cuvânt foarte rar însemnând *nenorocire)*. Etimologiile antice ale numelor celorlalți doi, utilizate uneori și în zilele noastre, sunt calambururi generatoare de mituri secundare (*áfros*=spumă, *spuma* – din care se naște Afrodita – apărută pe mare după aruncarea în apă a testicolelor lui Uranós, emasculat de către Cronos; Hefaistos=ideea de *a aprinde focul*). Există motive să credem că pelasgii din Lemnos erau tyrseni și că, în consecință, Hefaistos este originar din Lycia. În orice caz, cele trei divinități nu au nici o legătură între ele înainte de a pătrunde în lumea greacă. Și nici una dintre ele nu este numită, din câte știm până astăzi, în epigrafia miceniană, deși apare un nume propriu de persoană care pare să se fi format de la cel al lui Hefaistos (acela dintre cei trei care, probabil, a fost cunoscut cel mai repede).

Prima legătură dintre ei constă într-un rit comun cultului lui Ares și al Afroditei: sărbători cu deghizări ale femeilor în

bărbați și ale bărbaților în femei, cu scopul de a conjura influențele nefaste privitoare la actul sexual. Miturile fals explicative vor povesti, de pildă în Argos sau Tegeea, despre isprăvile militare ale femeilor și vor da astfel seama și despre sărbători precum *Hybristica* din Argos, în care femeile se îmbrăcau în bărbați (mergeau până la a purta bărbi false când dormeau cu soții lor), iar bărbații în femei, în memoria, se spunea, unei bătălii în care – sub comanda poetesei Telesilla – femeile au restabilit situația militară după o înfrângere a bărbaților de către spartanul Cleomene; era o sărbătoare a Afroditei. În cetatea arcadiană Tegeea, femeile, în cadrul unei sărbători a lui Ares (supranumit *Gynaicothoínas*, *Cel care petrece cu femeile*), îi ofereau zeului un sacrificiu în urma căruia carnea victimelor era distribuită doar femeilor. În realitate, de vreme ce travestiurile se practicau și în celebrarea căsătoriilor, semnificația primă a riturilor era neîndoios aceea a unei precauții împotriva farmecelor. La origini, zeița din Paphos era o divinitate atotputernică, care – stăpânind asupra fertilității și fecundității – a dobândit o suveranitate universală; iar dacă vom găsi la Sparta o Afrodită Olimpiană, asociată unui Zeus Olimpian, în rolul de protectoare a cetății, ca și Atena Poliás lângă Zeus Polieus, vom fi ispitiți să credem că triada cu Hefaistos este un frumos exemplu (excepțional) al tripartiției funcționale, în care Afrodita ar reprezenta principiul suveranității, Hefaistos fiind coborât la funcția lucrătoare. În orice caz, a fost necesar cu siguranță ca ea să fie capabilă să ajungă, cum se spune, zeiță de prim rang, pentru a deveni acea Afrodită Urania pe care Platon o opune Afroditei Pándemos, Afroditei vulgare a dragostei

senzuale. La Teba, Ares și Afrodita sunt zei ai tuturor funcțiunilor și soți legitimi, nu doar amanți adulteri, acolo unde Cadmos se va însoți cu fiica lor Armonia, precum și în Creta (patrie a Ariadnei, această altă Afroditǎ, ca și a războinicei Enyô, căreia Ares îi datorează faptul de a se numi Enyálios), unde s-au produs primele lor întâlniri, duse mai departe prin culte ca cel de la Sta Lenica, aproape de Olonte. Faptul că Afrodita a fost războinică în Cipru, într-un sanctuar care le concura pe cele ale Atenei și lui Diomede, stă poate la originea cântului V din *Iliada*, unde Homer, care pledează pentru specializarea zeilor, pune în gura lui Zeus cuvinte ironice, atunci când o invită pe Cypris rănită de Diomede să se abțină de la isprăvi războinice și să se rezume la chestiunile privitoare la dragoste. Episodul este tratat în acel loc cu un ton de o fină ironie care aproape că anunță spiritul epocii elenistice, acela al statuii din Epidaur, reprezentând-o pe Afrodita purtând armele lui Ares și contemplându-se în oglindă. Este însă în afara oricărei îndoieli, faptul că, la origini, Afrodita războinică a fost luată în serios. Căsătoria lui Ares și a Afroditei, pe care Homer se preface a nu o cunoaște, considerându-i în *Iliada* frate și soră, iar în *Odiseea* amanți, este un fapt foarte ferm implantat în cult.

Nu vom insista atât asupra mariajului dintre Afrodita și Hefaistos, chiar dacă e atestat la Lemnos: adevărata rațiune culturală pentru ca Hefaistos să-i întâlnească pe Afrodita și pe Ares este obiceiul de a-i înlănțui pe zei pentru a-i împiedica să fugă. S-a întâmplat mai multor zei, dar în special acestora. Din momentul în care Ares este considerat personificarea războiului, cu tot ce are el mai imprevizibil și mai de neînțeles, nu

este de mirare că oamenii s-au văzut obligați să-l rețină cu forța pe acest zeu în asemenea măsură *alloprósallos* (cel ce își schimbă permanent tabăra), iar acest comentariu ar putea fi valabil și pentru Afrodita și inconstanța amoroasă, dar în realitate ceea ce trebuie ținut în loc este doar puterea divină foarte variată a acestor mari zei. În cazul Afroditei, puterea dragostei și atotputernicia sunt idei capabile să se confunde, așa după cum vedem în *Imnul homeric* dedicat zeiței splendidul tablou, imitat de către Lucrețiu, al febrei care le cuprinde pe toate vietățile atunci când, venind din Cipru, ea înaintează prin văzduh în direcția Troadei, unde dorește să se alăture lui Anhise.

Cum să părăsim această triadă fără a menționa straniul dar pe care-l posedă Hefaistos de a stârni în adunarea olimpiană râsul de nestăvilit al zeilor? Nu este doar din pricina diformității sale fizice: în *Odiseea*, el îi face să râdă în scena cu Ares și Afrodita înlănțuiți (încă o dată) într-o cursă pe care, ca soț înșelat, le-o întinsese. Dar când, în *Iliada*, el stârnește râsul doar prin mersul său, ghicim că talentul său de actor știe să profite de pe urma handicapului. Era el oare șchiop din naștere? Sau șchiopătatul era consecința căderii sale de nouă zile prin văzduh, înainte de a atinge pământul la Lemnos, la neamul sintienilor? *Iliada* propune ambele explicații: diformitatea cauză a expulzării din Olimp sau consecință a căderii; în orice caz, va exista o întoarcere în Olimp, dar și aici legendele ezită; sau Hera, drept pedeapsă pentru vreo insultă, a fost înlănțuită (din nou lanțurile zeilor), iar zeul fierar e singurul capabil să o elibereze din lanțurile al căror artizan este chiar el, sau a fost expulzat din Olimp pentru a o fi eliberat fără permisiune. Asocierea cu cadrul olim-

pian este artificială. Realitățile sunt acestea; pe de o parte, acest cortegiu în care Hefaistos, călărind un cal sau un catâr lubric printre însoțitori vizibil gălăgioși și beți, ne duce în mod limpede cu gândul – în picturile de vase în care scena este prezentată – la un *cómos* dionisiac; pe de altă parte, faptul că zeul șchioapătă. Acest *cómos* este un fapt cultual fundamental, un rit fără îndoială mai vechi decât Hefaistos și decât însuși Dionysos; este chiar un *cómos*, chiar dacă mari savanți se încăpățânează în mod inexplicabil, în zilele noastre, să vadă aici originea tragediei! Cât despre infirmitate, pentru că e comună multor genii ale focului la diferite popoare (mai ales la poporul kobold scandinav sau germanic), mulți savanți persistă în a o explica prin aspectul neîncetat tremurător și schimbător al flăcării. Oricum ar fi, zeul a intrat în lumea greacă cu această particularitate căreia grecii au dorit să-i dea mai multe explicații; explicația veritabilă însă trebuie fără îndoială căutată în afara lumii grecești.

VII. Dionysos

Descoperirea unui Dionysos pe tăblițele din Pylos a răsturnat complet ceea ce se știa despre el. Se crezuse că era un zeu recent, venit din Tracia sau din Frigia, și că rarele pasaje din Homer unde putea fi întâlnit erau niște interpolări tardive. Iată însă că îl găsim instalat în plin Peloponez și încă din epoca micenianã. A existat ispita foarte puternică de a decreta că acest Dionysos micenian nu putea fi Dionysos și că, dacă era cu adevărat un zeu, era un alt zeu decât Dionysos, dar care se

numea tot Dionysos. Motivul acestei tentative de a rezista evidenței este faptul că literatura, prin opere precum *Bacantele* lui Euripide, ne-a obișnuit să vedem în el un zeu a cărui pătrundere în lumea greacă întâmpină dușmănie, chiar și în Beoția, locul de unde pare să se fi răspândit, patria mamei sale Seméle, fiică a lui Cadmos și a Armoniei Avem în mod clar impresia că de aici – unde s-a impus cu dificultate reprimând cu cruzime opoziția tiranică a lui Penteu – el va pătrunde în Atica prin Eleuterai și Icaria, după ce însă își va fi urmat calea prin Megara, apoi prin Corint și Argos. Pe acest drum, găsește culte pe care le absoarbe sau de care se lovește, precum acela al vindecătorului și profetului Melampus (=*Picior-Negru*), care are un sanctuar la Aigosthenai, în apropierea Megarei, și care, în Argos, le va vindeca pe fiicele regelui Proitos, pe care Dionysos, pentru a pedepsi ostilitatea față de cultul său, le făcuse să înnebunească.

Ceea ce ne spune astăzi prezența lui Dionysos în Peloponez, atestată încă din epoca miceniană, este că această călătorie din Teba la Argos este nu o cucerire a unui zeu nordic, ci întoarcerea unui zeu meridional revenit acasă după o lungă absență. Primii ani ai ocupației dorice au fost marcați de o dispariție aproape absolută a lui Dionysos pe pământ doric, apoi a pătruns din nou și s-a instalat progresiv după itinerarul pe care tocmai l-am trasat. Și totuși, anumite resturi ale religiei dionisiace au supraviețuit în timpul perioadei lungi de dizgrație; e cazul cultului din Elis, atât de arhaic, celebrat de către adunarea femeilor care-l invocau pe zeu sub numele de «Vrednic Taur», *Axié Tauré*, într-un imn care ne-a fost păstrat. Să nu uităm că

Elis, înainte de a deveni o așezare dorică, a făcut parte din domeniul ionic.

Faptul că Dionysos ar fi aparținut lumii grecești cu mult înainte de invazia dorică, sau chiar lumii preelene, ne fusese dinainte sugerat de legenda care-l unește cu Ariadna, ca și prin importanța taurului în cultul său, ceea ce amintește de asemenea civilizația minoică; de existența, în fine, a unei duble tradiții în legătură cu sosirea sa în Atica, unde un Dionysos venit din Teba se întâlnește cu cel sosit direct pe mare, acel Dionysos cu siguranță ionic onorat cu ocazia Antesteriilor, plimbat într-un car în formă de corabie: acel Dionysos marin în legătură cu care se povestește aventura cu piratii numiți tirenieni care îl capturară. Dacă epopeea însă, calificată – într-o oarecare măsură pe bună dreptate – drept ionică, îi acordă un loc atât de neînsemnat lui Dionysos, este și pentru că ea este un gen aristocratic, în timp ce zeul a avut, neîndoios de foarte devreme, un caracter foarte popular: tiranii de felul lui Policrate, Clistene din Sicione, Pisistrate se sprijină pe cultul lui Dionysos atunci când caută bunăvoința poporului și stimulează progresul în arta teatrală, plăcere înainte de toate populară. Dominația multă vreme oligarhică în cetățile dorice ale Peloponezului explică de ce Dionysos a trebuit, pentru a se instala, să poarte bătălia pe care tocmai am prezentat-o, dar el a redevenit repede un zeu iubit de oamenii sărmani, exaltând bucuriile lor elementare; în cetățile dorice din Sicilia și din sudul Italiei s-au format foarte devreme confrerii ale *bouarilor* sau *búcoloi*, adoratori pastorali ai zeului-taur, pregătind pe pășunile din Campania și Abruzzi griji viitoare pentru poliția și politica romană, cu ocazia

bacanalelor lor, în timp ce se năștea printre ei o poezie cu adevărat *bucolică*.

Urmărirea unui taur pe câmp, prinderea, înjunghierea lui, băutul sângelui, sfâșierea cărnii (ritualul *diasparagmós*) și devorarea ei crudă (*omofagie*), iată elementele esențiale ale cultului dionisiac, rațiunea de a fi a numelui pe care îl poartă *bouarii* adoratori ai zeului. Rit de comuniune prin excelență, căci taurul este atunci zeul însuși, și nu animalul sacru al zeului, iar credincioșii săi sunt pătrunși de întreaga sa divinitate consumându-l în starea cea mai apropiată de atotputernicia sa vie, impetuoasă și fecundă. Faptul de a te simți aproape zeu prin această consumare de substanță divină, la capătul unei urmăriri deja exaltate, suscită beția și răpirea în irațional, care caracterizează, fără îndoială dinainte de a putea fi vorba de un cult al viei și al vinului, *menadismul*, această transă extatică a cortegiului bahic, compus adesea din femei, uneori chiar în exclusivitate, din *Menade* stăpânite de *manía*, *nebunia* divină. Menadele sunt în principiu ființele feminine de natură divină sau semidivină care compun cortegiul mitic al zeului, iar *Bacantele* sunt muritoarele care formează cortegiul real al sărbătorii dionisiace, dar totul este un întreg, iar mitul Titanilor spionându-l și devorându-l pe Dionysos este în mod evident comentariul acestui mit.

Acest cult a fost combătut de către bărbați, mai ales din cauza atracției exersate de el asupra femeilor. Poate să pară uimitor faptul ca ele să se fi angajat într-o urmărire atât de dură ca aceea a taurului, dar nu trebuie totuși uitat că în epoca tauromahiei minoice femeile nu erau mai puțin experte în prac-

ticarea acrobațiilor celor mai periculoase. În afară de aceasta, urmărirea vizează adesea un animal foarte tânăr și comportă astfel o variantă mai puțin periculoasă.

Această variantă presupune înlocuirea taurului cu o victimă mascul din specia caprină, un țap, un ied sau un pui de cerb; acesta din urmă (*nebrós*) dă numele său *nebridei* sau *pieii de pui de cerb* cu care se îmbracă fidelii zeului; cât despre țap (*trágos*), el dă numele său *variantei tragice* (*trágicos trópos*) sau caprine a *ditirambului*, cu alte cuvinte a cântului coral însoțind riturile de *diasparagmós* și *omofagie*, surse ale tragediei, în vreme ce *cómos*-ul, cortegiul impetuos al băutorilor rustici va fi, pe de altă parte, izvor al comediei.

Despre faptul că trupul însângerat al animalului sacrificat, și mai ales acela al taurului, are prin ingerare calități inspiratoare ale divinației sau ale exaltării sacre, avem o mărturie în cultul lui Apolo Pithicul așa cum se practica în Argos, unde preoteasa locală intra în starea de transă dorită bând sânge de taur: nu era în cadrul cultului lui Dionysos, dar era o stare de exaltare apropiată de menadism.

Este momentul acum să amintim legătura strânsă dintre Apolo și Dionysos. La Delfi, un mormânt al lui Dionysos se adăpostea chiar în clădirea consultărilor oraculare. Pe acest mormânt se ridica celebrul *omphalós* aparținând cultului zeiței-Pământ: când, mai târziu, expresia *omphalos*-ul *Pământului* a fost interpretată în sensul de *buricul sau mijlocul lumii*, s-a inventat legenda celor doi vulturi care, porniți din cele două extremități ale lumii, s-au întâlnit în mijlocul ei, așadar pe *omphalos*-ul din Delfi.

Omphalos-ul, în același timp dionisiac, apolinic și propriu Pământului sau *htonian*, este din punct de vedere cultual înrudit (cu condiția, desigur, să excludem orice raport etimologic) cu *phallos*-ul, iar anumiți istorici ai religiei argumentează, probabil îndreptățit, că cele două elemente ar fi caracterizat în același fel cultele fertilității și fecundității. Dacă tot ceea ce se poate spune despre Dionysos – o divinitate susceptibilă de a fi reprezentată imberbă, având o copilărie, o maturitate și o moarte, sau chiar un mormânt, dar și însoțitor al Ariadnei – poate să ne facă să ne gândim la Creta minoică, aspectul falic al zeului în procesiunile în care este purtat *phallos*-ul (a se vedea în *Aharnienii* lui Aristofan familia țăranului Dikeopolis celebrând Dionisiile câmpului), prezintă dimpotrivă, un caracter neminoic, denunțând o influență pe care o vom numi pelasgică. Phallos-ul este un simbol de forță și de sănătate fecundă și, figurat de exemplu la colțurile caselor, are o valoare *apotropaică*, alungând nenorocirile. El a fost mai întâi obiect de cult pentru el însuși înainte de a deveni dionisiac, păstrând în același timp aceeași semnificație. S-au găsit o mulțime de *phalloi* în sanctuarele Afroditei, mai ales în cel al Afroditei în grădini și în cel al lui Eros, în nordul Acropolei. Anumite culte (Phales, Priap) sunt exclusiv falice.

Ar fi teribil de paradoxal să continuăm să vorbim aici despre Dionysos fără a spune nimic despre vin. Dionysos este însuși vinul sau a devenit vinul, puterea vinului; dar vinul a fost adorat și divinizat în anumite regiuni înainte ca Dionysos să fie cunoscut, o probă poate că natura sa taurină ar putea fi încă mai veche decât natura sa bahică. Cât despre numele său,

însemnând «Zeus din Nyssa» sau «fiul lui Zeus», iată-ne în încurcătură: unde se găsea această Nyssa? un oraș din India? și iată-ne în căutarea vreunei justificări foarte vechi pentru asimilările elenistice între Dionysos și Alexandru cuceritor al Indiei. Fii ai lui Zeus există atâția, începând cu Dioscurii, al căror nume are fără îndoială acest sens! Cât despre relațiile cu Tracia și Frigia, oricât de sigure ar fi, ele nu trebuie să mai conducă la confuzia dintre Dionysos și acel Sabazios traco-frigian. Iar de când numele lui Dionysos a apărut în epigrafia micenianã, trebuie, privind către sud, să ne gândim la Dionysos Zagreus nu ca la un zeu distinct, ci ca la aspectul cel mai funebru, chiar infernal (și devenit orfic) al unui singur Dionysos, în care se juxtapun, ca întotdeauna în cultele agrare, doliul și bucuria.

IX. Hera, Zeus, Olimpul și Cei Doisprezece Zei

Hera este marea zeiță din Peloponez în epoca micenianã, atestată în inscripțiile din Pylos. Ea este marea zeiță din Argos și din Sparta în timpurile prearhaice și arhaice, și este de asemenea și marea zeiță a Olimpiei, căci templul său, în Altis, este de departe cel mai important, și nu cunoaștem în aceeași perioadă vreun templu al lui Zeus în regiune, chiar dacă au fost găsite multe statuete de bronz reprezentând un zeu ridicând fulgerul. Această predominanță generală a Herei se transmite în Ionia atunci când ionienii se instalează acolo, cam în jurul anului 1000, și când, la Samos, Hera se înstăpânește peste un loc de cult foarte prosper al unei foarte vechi divinități similare. Ea are tot, prin ea însăși, pentru a deveni o Stăpână a Fiarelor,

o moștenitoare a Marii Mame preelene, iar numele său, unul dintre cele mai puțin enigmatice printre numele divine, deși mulți contestă această explicație simplă și rațională, este femininul cuvântului *erou* și se poate traduce prin *Stăpână*.

Ea este în așa măsură o zeiță a solului, a fertilității, a fecundității, a tot ceea ce adoră sau invocă sau doresc din toate puterile lor țăranii, încât i se întâmplă să se confunde cu Demeter sau cu Persephona în multe cazuri, de pildă la Heraionul din Argos, unde statuia de cult o reprezintă purtând acest simbol al fecundității, rodia, mai familiar eleusinienelor. În anumite locuri, ea este foarte aproape de a domni peste mistere. Este onorată în anumite rituri secrete de hierogamie sau, ca la Samos, de refacere anuală a fecioriei (grație virtuților tulpinelor de *agnus-castus*, considerate capabile să realizeze acest miracol pentru că arbustul este antiafrodisiac și utilizat ca atare în riturile de abstinență, în Tesmoforii de pildă).

Printre soțiile succesive sau simultane ale lui Zeus, șansele sale de a se impune (și, în consecință, de a trece mai ales drept protectoare a dragostei conjugale) par să fi fost favorizate de ușurința cu care ea a fost recunoscută în zeița care, peste tot în Grecia, întâlnea pe vârfurile munților un zeu care proteja împotriva furtunilor. A-i uni acolo, în nori, și a-i invoca pentru a obține ploi fertilizante este una dintre ideile cele mai elementare și cele mai evidente care au susținut credințele antice; și, dacă religia vechilor greci s-a ivit cu siguranță dintr-o întâlnire între noțiuni nordice și mediteraneene, dacă într-adevăr, cum nimeni nu se poate îndoi, elementul cel mai nordic al acestei întâlniri a fost ideea unui zeu atotputernic domnind peste cer

și furtuni, în vreme ce atotputernica zeiță a fecundității constituia elementul mediteraneean, fuziunea s-a făcut în mod firesc. Zeus este mai întâi Zeus *Cappotas* sau *Cabbatas* sau *Cataibatés*, zeul care *cade* sau care *coboară* din cer cu fulgerul, el este fulgerul; locurile unde fulgerul a căzut, sunt considerate sacre, interzise, *ábata*, sunt înconjurate ermetic, iar cei fulgerați sunt cinstiți ca eroi, ființe de excepție.

Scena amoroasă dintre Zeus și Hera pe Gargaros, în masivul muntos al Idei din Troada, așa cum ne-o prezintă cântul XIV din *Iliada*, transpunere, adaptată la trama epopeii, a unei tradiții locale proprii sanctuarului din Samos, dă o strălucire magnifică unei teme căreia îi cunoaștem mai multe variante, în jurul acestor munți noroși, unde se realizează uniunea lui Zeus *Hyétios* și a Herei *Hyétia* (dătători de *ploi*) în locuri atât de numeroase, de pildă în Hermiona din Argolida. Legendele locale istorisesc că acolo s-au unit din dragoste pentru prima dată zeul și zeița, frate și soră cum se știe, fără știința părinților lor. Iar Zeus, cu această ocazie, a luat chipul unui cuc. Metamorfozele în păsări sunt un procedeu drag lui Zeus pentru a seduce zeițe sau muritoare și toată lumea cunoaște legenda Ledei și a lebedei. Iată că revine aici încă o dată elementul falic, căci s-a putut cu ușurință demonstra că fantezia nerușinată a sculptorilor și pictorilor a multiplicat intermediarii între *phallos* și pasăre, trecând prin falusul prevăzut cu aripi. Cucul muntelui din Argolida și lebăda Ledei sunt două avataruri ale acestei scabroase fantezii și ne indică evoluția viitoare a lui Zeus, condamnat să-și aproprieze riturile sanctuarelor în care s-a instalat, dacă dorește să devină cât de puțin stăpânul lor și dacă dorește să i se închine un cult.

Pelasgii adoratori ai phallos-ului i-au creat lui Zeus o imagine pe gustul lor, așa cum au făcut-o și pentru Dionysos.

Țăranii din Dodona (în Epir) au făcut din Zeus un zeu oracular pentru că posedau un foarte vechi oracol de zeiță htoniană, iar această Dioné (pe care o regăsim în Cipru: este mama Afroditei) va deveni astfel soția locală a lui Zeus, acesta din urmă primind ca dotă un cult al arborelui, al faimosului stejar cu foșnet profetic, și un colegiu de preoți stranii, care împingeau adorația pământului până la a se culca direct pe sol și murdăria anumitor culte htoniene până la a nu-și spăla niciodată picioarele. Straniu cult al cerescului Zeus, această rânduială la care a trebuit să se plieze! Dacă nu a devenit, ca zeu oracular, la fel de universal ca Apolo Delficul, după ce s-a înstăpânit și el pe un oracol preelen al Pământului, este fără îndoială din nou din pricina unui aranjament pentru evitarea concurenței, cum am bănuit mai înainte din mai multe exemple. Un vestigiu discret al vocației oraculare la Zeus este existența, atestată la Olimpia, a Iamizilor, o familie de profeți.

Din omnipotența sa indoeuropeană, Zeus și-a păstrat mai ales aptitudinea de a lua, ici și colo, funcțiunile cele mai variate, conform nevoilor locale. Numele său era acordat oricărei prezențe a divinului care nu era încă definită, iar dacă, de exemplu, era vorba despre *îngrăditura* unei ferme sau a unei proprietăți, acest *hérkos* devenea *Zeus Hérkeios*. Există astfel o multitudine de zei cu numele Zeus, corespunzând fiecare unui uzaj particular, fapt care va îngădui unui cor din Euripide să spună: «Nu există nimic care să nu fie Zeus.» Pentru virtutea ospitalității, se va inventa un Zeus *Xénios* sau Zeus *al oaspeților*.

Ar fi riscant să precizăm cum se conciliază în fiecare dintre aceste roluri particulare concepția indoeuropeană a marelui Zeus celest și aceea a unui zeu distinct, mult mai concret în același timp și mult mai modest, perfect conturat. Pe măsură ce sosirea elenilor răspândea peste tot în Grecia numele și cultul lui Zeus, personalitatea zeului absorbea caractere noi, iar legenda sa se îmbogățea în funcție de realitățile locale preexistente, conform legii comune tuturor divinităților elene. Dacă marele altar al lui Zeus din Olimpia este un altar făcut doar din cenușa coagulată de sângele victimelor, este cu siguranță datorită unei tradiții cultuale locale care a impus mari focuri sacrificiale necesare unei astfel de construcții. Mituri ca cel al lui Zeus copil și al Cureților acoperind cu zgomotul dansului lor armat zgomotul scâncetelor lui, toată această tradiție cretană a lui Zeus constituie evident aporturi în întregime străine de natura zeului indoeuropean. Chiar la Delfi, o anumită piatră neprelucrată, cinstită printr-un cult în sanctuarul zeiței Pământ, învelită în fâșii de pânză pentru a o onora, a contribuit cel puțin cât un anumit cult oriental la propagarea poveștii despre o înșelătorie a zeiței Rea: Cronos știa că unul dintre copiii săi îl va detrona într-o zi, iar când soția sa Rea îl aduse pe lume pe fiul lor Zeus, pentru a-l ascunde de Cronos care îi devorase pe toți copiii lor, ea îl făcu să înghită în locul noului născut o bucată de stâncă învelită în scutece. Dacă, pentru Zeus ca și pentru Apolo, s-ar suprima toate elementele de legendă care sunt niște *aitia* explicative pentru rituri anterioare, ce ar mai rămâne din personalitățile lor? Zeus a devenit câteodată un zeu aproape infernal, calificat prin mijlocirea unor eufemisme evocând o idee de *bunăvoință*

sau de dulce *miere*, ca și *Eubuleús* sau *Meilíchios*; cu șarpele său htonian, el nu-l mai evocă deloc pe marele Zeus Olimpianul.

Olimpul este elementul cel mai contaminat în această evoluție, căci prima concepție, pur indoeuropeană, era aceea a unui Zeus domnind în cer, iar numele însuși de Olimp (preelen sau neelen), care desemnează faimosul munte din Tesalia, dar care se aplică și altor munți, este un nume geografic asociat unui loc real; nu este un mijloc de a desemna cerul. Este foarte dificil, atunci când Homer sau un alt poet vorbește despre Olimp, să știm dacă e vorba despre muntele real sau e vorba despre cer: cele două noțiuni se amestecă, adjectivele stereotipe se potrivesc, în același text, unele muntelui (înzăpezit, abrupt), celelalte cerului (vast, imens).

În orice caz, noțiunea de Olimp se prezintă în literatură ca fiind aceea a unui loc (cer sau munte) unde zeii sunt adunați sub conducerea lui Zeus, suveran universal. Așa cum i-am văzut în sanctuarele lor, nu rezultă deloc că s-ar îngriji de Olimp. Epitetul de Olimpian nu este unul dintre cele mai răspândite, și chiar pentru Zeus, el e departe de a fi de uz curent în cadrul cultului. Acel Zeus indoeuropean era deja imaginat, înainte de sosirea în Grecia, ca un zeu înconjurat de o adunare celestă de zei și de zeițe subordonați lui? Nu este sigur, și s-a propus într-un fel foarte ingenios și persuasiv ipoteza că adunarea divină olimpiană a fost inventată după chipul organizării politice a imperiului lui Agamemnon, când acest imperiu se întindea, potrivit formulei homerice, cât «Argosul întreg» (Argos se aplică aici la întreaga Grecie continentală) și «insulele». Acestei drăguțe găselnițe a lui Nilsson i-a fost obiectată nesiguranța în

care ne găsim în privința organizării acestui imperiu după un model feudal, cu suveran și vasali. Oricum ar fi, concepția olimpiană a zeilor și a strângerii lor sub autoritatea lui Zeus antrenează un corolar, care și el ne-a apărut de o extremă fragilitate atunci când am purces la examinarea specializării fiecăruia în cadrul unei ordini particulare a funcțiunilor și a fenomenelor.

Încă mai artificială este enumerarea zeilor admiși în societatea olimpiană. Dacă fixarea numărului lor la doisprezece apare pentru prima dată puțin înainte de epoca clasică, și dacă au existat altare numite ale Celor Doisprezece Zei, sau chiar sanctuare (precum Dodecateonul din Delos), dacă întâlnim aici fie grupări ale altarelor pe triade, fie altare comune pentru Cei Doisprezece, este cu desăvârșire imposibil să stabilim o listă a Celor Doisprezece care să fie peste tot acceptată. Hestia de pildă, Vatra divinizată, apare pe anumite liste, iar pe altele nu, la fel Dionysos, la fel Cora. Iar personaje considerate în general ca simpli eroi au fost admise între Cei Doisprezece, prin divinizare postumă, asemenea lui Heracles căruia, cu mult înainte de inventarea acestei apoteoze, exista obiceiul să i se ofere în anumite sanctuare sacrificii duble, ca unui erou și ca unui zeu.

4

Principalele momente ale gândirii religioase

Homer a crezut în Zeus mai mult decât oricare poet, iar în Ahile mai mult decât în oricare alt erou. *Iliada* are îndrăzneala să redea vigoare ancestralei concepții nordice: Zeus îi face să tremure pe toți ceilalți zei adunați pe Olimp și îi îngrădește, pe fiecare, în limitele unei funcțiuni. Îi amenință că îi va agăța pe toți de o frânghie și îi va ridica spre cer; îi provoacă să-l tragă, ei, în jos. Imaginea vorbește cu toate acestea despre rezistențele pe care le întâlnește, jos, însăși ideea suveranității sale și a strictei lor specializări. Zeus este batjocorit fără complexe îndată ce întoarce spatele, iar el însuși tremură tot la ideea unei posibile coaliții între Hera și Poseidon. Viziunea pe care o are Homer asupra zeilor nu este așadar unanimă în timpul său. Ea nu va fi niciodată unanimă, decât pentru noi, cei care ne imaginăm potrivit ei religia greacă. Zeus al său are însă un mare viitor. De ce? Pentru că începe să fie Zeus, zeu al Dreptății. Atunci când cântărește destinele lui Ahile și Hector pe o balanță (scenă care i-a frapat puternic pe greci, după cum o probează picturile de pe vase), sensul nu este chiar acela din Wagner, anume că «Dumnezeu însuși este supus Destinului». Toți zeii sunt liberi,

atât de liberi încât viața noastră întreagă o petrecem suferind consecințele pasiunilor și capriciilor lor, iar meritele noastre sunt ineficace fără rugăciune, ori rugăciunile noastre nu sunt îndeplinite decât dacă din întâmplare ei le aud. Însă libertatea unui zeu sfârșește acolo unde începe libertatea altuia. Destinul este conceput ca *moira*, rezultă dintr-un *partaj*: nimic nu este fixat dinainte din ceea ce se petrece între anumite repere pe care Zeus le verifică prin balanța sa, dar, dacă reperul este atins, Apolo trebuie să înceteze a-l proteja pe Hector, care moare. Dovadă că Zeus, oricât de futile ar fi capriciile sale, este deja menținător al ordinii universale.

În *Odiseea*, Homer a capitulat: Atena este cea care face totul, ea este acasă în palatul lui Erechteu mai degrabă decât în Olimp, unde se duce, simplă formalitate, pentru a obține consimțămintele unui Zeus devenit foarte bleg. Adversarul ei, atunci când ea acționează în favoarea lui Ulise, este Poseidon, cu care este legată printr-un pact de neagresiune între cultele lor. De unde, menajamente și compensații. Ea știe totuși să profite de momentele de neatenție ale lui Poseidon. Ea joacă un rol atât de însemnat încât te-ai crede pe Acropole, în Atena. Ne găsim poate în foarte vechiul ei sanctuar din Milet. Dacă rolul lui Zeus a crescut, aceasta e pentru că virtutea ospitalității a devenit, mult mai mult decât în *Iliada*, fundamentul oricărei morale și al întregii civilizații. «În tine, îl cinstesc pe Zeus Ospitalier», îi spune Eumeu lui Ulise deghizat în cerșetor. Naștere a unei idei fundamentale: în fiecare om se cere să fie cinstit un zeu.

În *Munci și zile*, Hesiod i-a cântat pe cei treizeci de mii de zei inspectori care colindă lumea incognito, pândind greșelile

muritorilor. Aportul său fundamental este însă acela de a fi dat Greciei o *Teogonie*, de care sanctuarele nu se preocupaseră defel până atunci, dar pe care i-a cerut-o totuși un sanctuar, acela al Muzelor de pe Helicon. Homer știa despre zeii învinși și despre luptele anterioare domniei lui Zeus. Totuși, din surse orientale (mesopotamiene, hitite, hurite), au apărut în Grecia și modelul și nevoia, în special, a acelor mari mituri de succesiune în care un zeu-fiu mai slab îl înlocuiește pe un zeu-tată mai puternic. Marca proprie a elenismului a fost aceea de a substitui victoriei printr-un simplu vicleșug pe aceea a unei inteligențe veritabile, capabile să conceapă o ordine a Universului. Legătura dintre *Teogonie* și *Munci și zile* este aceea că, pentru a instaura o ordine, trebuia ca Zeus, în ciuda lui Prometeu, să mențină umanitatea într-o condiție inferioară aceleia a zeilor.

Milet a fost fără îndoială un loc cu totul potrivit pentru influențele orientale. Acolo s-a născut filosofia ioniană, ale cărei tentative de a explica lumea prin transformările materiei plecând de la un element unic reprezintă un fenomen pur grecesc, întrucât e vorba de aurora gândirii științifice, situându-se totuși în prelungirea miturilor cosmogonice și teogonice care încercau deja să explice Universul. Să nu opunem niciodată gândirea mitică și gândirea rațională, de vreme ce mitul, explicativ prin natură, își propune și el să satisfacă rațiunea. Să opunem gândirea mitică și gândirea științifică, pentru că mitul se mulțumește cu explicația, cu simplul fapt pe care ea îl explică, în timp ce din chiar această pricină, știința îl pune la îndoială; iar ea este, încă din timpul lui Tales, al lui Anaximandru și Anaximene, o perpetuă repunere în cauză care de atunci nu a încetat nicicând.

La finele acestui secol al VI-lea și la începutul celui de al V-lea, repunerea în discuție va zdruncina noțiunile esențiale ale religiei: sacrificiul, care pretinde că nimicește o impuritate fiind el însuși una; zeii, care nu ar putea fi niște bucăți de lemn sau de marmură. Heraclit din Efes și mai ales Xenofan din Colofon se apropie mult de ideea unui Zeu unic, căci Xenofan ar putea spune despre orice specie animală ceea ce spune despre boi, și anume că, dacă ar avea vreo idee despre divin, și-ar reprezenta-o sub o formă bovină.

Cât despre Pitagora, la Samos apoi în Grecia Mare, el opune aparențelor mișcătoare ale lumii sensibile realitățile eterne care sunt numerele: schimbând dimensiunile unui tub sau ale unei corzi se modifică de asemenea sunetele emise, iar matematica sunetelor demonstrează că Numerele, ca niște zei, stăpânesc asupra naturii. Faptul de a descoperi eternitatea prin intermediul inteligibilului îi conferă pitagorismului, vestitor al lui Platon, un accent religios necunoscut până atunci. Cu ajutorul politicii, mișcarea pitagoreică devenită partid ia și pierde puterea în cetățile Greciei Mari, unde servește interesele aristocrației Nu totul este creația Maestrului și nu totul aparține aceleiași epoci în această sectă a cărei istorie se întinde de-a lungul întregii Antichități greco-romane și ale cărei învățături diferă în funcție de diversele nivele de inițiere. Și totuși, nici o altă mișcare filosofică nu a exersat o influență mai durabilă asupra practicilor religioase ale unui anumit număr de păgâni, oricât de sporadică va fi rămas această influență. Aceasta s-a întâmplat prelungindu-se ideea de suflet nemuritor până la doctrina metempsihozei și extrăgându-se de aici interdicția de

a se mânca carne, de a se oferi sacrificii sângeroase și de a purta veșminte de lână.

Un alt curent mergea în sensul aceleași interdicții: orfismul, propagat, mai ales în mediile populare, de către colportori de formule magice care propuneau inițieri. Orfeu, cântărețul despre care se spune că era originar din Tracia, nu ne este cunoscut decât începând cu un poem al lui Ibycos din Rhegion, din secolul al VII-lea, și dintr-o sculptură din Delfi, din secolul al VI-lea. O întreagă literatură orfică se prelungește de-a lungul secolului al V-lea și mai departe, indirect sesizabilă în citații sau aluzii, în jurul următoarelor subiecte: relațiile cu lumea de dincolo (guri ale infernului, coborâri și reveniri din Infern, mitul lui Euridice); miturile cosmologice, variante imaginate plecând de la Hesiod, noțiunea oului primitiv, zei noi precum Erikepaios; mitul lui Dionysos-Zagreus; geografia Infernului și sfaturile practice pentru a te orienta aici; o concepție panteistă a lui Zeus (papirusul de la Derveni). Legenda lui Orfeu, decapitat de femeile trace pentru faptul de a-i fi convertit la homosexualitate pe soții lor și pentru faptul de a-l fi disprețuit pe Dionysos în beneficiul lui Apolo, are ca deznodământ sosirea în Lesbos a capului lui Orfeu, transportat de către apele de la gurile Strymonului, cap care începe îndată să profețească. La Lesbos a fost inventată cu siguranță toată această poveste pentru a se explica un cult local, fără a se bănui de ce înșelătorie mimată se folosea acest oracol. Prezența lui Orfeu în expediția Argonauților determină, pe de altă parte, cadrul geografic unde au evoluat în principal tradițiile care îl privesc.

Curentele religioase cele mai opuse traversează așadar această perioadă arhaică care merge de la sfârșitul secolului al

VII-lea până la începutul secolului al V-lea, și în care cele mai mari îndrăzneli științifice se învecinează cu anumite practici dintre cele mai iraționale, cărora astăzi li se dă numele de *șamanism*: în sens strict, uralo-altaic, el depășește puținul pe care îl știm; în sens vag, el este inutil: să-l evităm. Cretanul Epimenide, personaj istoric, cunoscut însă mai ales din tradiții fabuloase precum cea a somnului său de cincizeci de ani într-o peșteră, a înfăptuit cu siguranță la Atena o mare purificare în urma unei ciume. Onomacritos, în preajma lui Pisistrate și a fiilor săi, a fost unul dintre acei colecționari de oracole pe care oamenii de stat îi vor dori alături pentru a face ca politica lor să fie acceptată, și care vor păstra o mare influență asupra poporului, chiar și în timpul războiului din Peloponez.

Să nu părăsim secolul al VI-lea înainte de a sublinia faptul capital pe care îl reprezintă progresul enorm al influenței delfice începând cu momentul în care primul război sacru i-a deschis spre nord un drum până atunci închis. În toate direcțiile, sanctuarul ghidează de acum înainte fondarea coloniilor grecești. Cu abilitate, el mulțumește și cultele locale descoperind, ori de câte ori este consultat asupra vreunei epidemii, eroul uitat care trebuie din nou onorat (fără ca Apolo să fie totuși neglijat). În fine, de la Delfi se propagă filosofia celor Șapte Înțelepți (număr apolinic), care îndeamnă omul să nu-și depășească niciodată limitele, să evite cu totul lipsa de măsură

Iată că a sosit acum și marea epocă a lui Zeus, această primă jumătate a secolului al V-lea în care, departe de Olimpul tesalian, Olimpianul domnește în sfârșit ca stăpân necontestat la Olimpia, în templul lui Libon. Pindar propune aristocrației, în

declin aproape pretutindeni, o reformă morală în stare să l
îndreptățească privilegiile și epurează miturile care acordă zeilo
obiceiuri antropofage. Cât despre Eschil, el realizează cea ma
profundă transformare a politeismului și reușește să-l facă s
stea, în întregime, în picioare. Miturile, remaniate cu toată liberta
tea, dar și cu toată prudența, păstrează viziunea violențelo
trecute fără de care dreptatea născândă ar fi mai puțin adevărată
Zeus nu devine, în fine, zeu al Dreptății, decât după ce va
desfășurat împotriva lui Prometeu toate excesele obișnuit
pentru tinerii deținători ai unei noi puteri. Zeus nu ne este arătat
teatrul nu ni-l arată niciodată, iar pentru a ne obișnui să gândir
că este peste tot fără a-l vedea nicăieri meditația filosofilor nu
făcut decât să-i slujească. Îi vedem, în schimb, pe ceilalți zei,
nu în Olimp (în care lumea credea atât de puțin), ci în sanctua
rele lor. E vorba așadar de adevărata religie: ne găsim la Del
sau pe Acropole, iar Eumenidele, a căror blândețe – născută î
urma unui trecut sinistru – ne este relatată sub forma unui *aitio*
de către *Orestia*, sunt chiar acele divinități adorate la margine
Agoralei. Ceea ce face ca toate acestea să fie demne de a susci
și credința și fervoarea este faptul că aceste drame mitice repre
zintă o dramă trăită, viața însăși a poporului atenian realizând
de la Solon la Ephialtos, într-un secol sau mai mult, înlocuire
unui drept uzând de formule magice cunoscute de puțini c
un drept fondat pe legi raționale și cunoscute de toți: trece
dificilă de la o Themis care îi lapidează pe cei blestemați la o Dik
care judecă persoane responsabile. Dar și Themis este împăcat

Aceasta este totul. Să lăsăm istoriei literare examinare
soluțiilor personale liber construite de către ceilalți poeți sa

gânditori care își păstrează încă nevoia unei religii, în timp ce filosofia, în a doua jumătate a secolului al V-lea, prin sofiști, a mers în acest domeniu uneori până la extrema scepticismului și a negației. Protagoras din Abdera se declară «incapabil de a spune despre zei dacă există sau nu, căci verificarea experimentală lipsește, iar viața e prea scurtă». Ateul tipic (totuși ambiguu) este Diagoras din Melos. Critias, unul dintre Cei Treizeci de Tirani, atribuie invenția zeilor scopurilor de dominare ale unui guvernator primitiv.

În secolul al IV-lea, un gânditor a determinat cu siguranță o transformare a ideilor despre lumea de dincolo: Platon, explicând publicului moartea lui Socrate, și anume substituția mântuirii în cetate cu mântuirea sufletului ca scop de urmărit în această lume, nu a convertit cu siguranță pe toată lumea, dar sigur a schimbat multora sensul vieții. Se spune adesea că el a împrumutat în parte din mistere decorul eshatologiei sale. Trebuie să ne mai întrebăm dacă nu e el acela care a inspirat misterelor și tuturor credințelor privitoare la lumea de dincolo elanul de spiritualitate care încă le lipsea. A se face asemănător Zeului în măsura posibilului introducând în viața noastră maximum de eternitate prin contemplarea Imuabilului, iată regula prin care *Theaítetos*, înnoindu-l pe Pitagora, îi poate seduce pe mulți dintre misticii nemulțumiți.

Dar vai! Acest Zeu nu vine în întâmpinarea noastră și nici nu ne ajută să ne mântuim: Atena cel puțin, în *Iliada*, îl ajuta pe Ahile să-și stăpânească mânia! Către satisfacerea acestei lipse vor tinde mai mult sau mai puțin tentativele atât de diverse suscitate până la sfârșitul păgânismului de nemulțumirea minți-

lor și a inimilor. Sincretism, ermetism, culte orientale, neoplatonism, neopitagorism: astăzi, o întreagă erudiție pasionantă analizează aceste soluții și textele, uneori foarte bogate, asociate acestora. Nu este decât o parte din marea problemă de a ști cum înțelepciunea antică a pregătit creștinismul sau dacă i-a fost potrivnică.

Însă fenomenul cel mai extraordinar al vieții religioase începând cu secolul al IV-lea î.Hr. este progresul fulgerător al cultului lui Asclepios, precum și persistența propășirii sale până la sfârșitul păgânismului.

Puțin cunoscut multă vreme și, prin urmare, deloc înglodat într-o mitologie scandaloasă, Asclepios nu avea nevoie să se dezvinovățească inculpând pentru actele sale spiritele rele sau identificându-se unui astru pentru a scăpa de compromisurile terestre: două procedee până la urmă puțin eficace ale apologeticii păgâne. În întregime caritabil și de-o blândețe subliniată de un facil joc de cuvinte asociat numelui lui, el orienta către o misiune folositoare oamenilor toate acele antice atribute htoniene ale zeului-erou: așa numita *encoímesis* sau *incubație*, adică somnul în dormitoarele sale sacre, unde credincioșii aveau viziuni fantastice ale vindecării lor, și mișcarea dus-întors a șerpilor și câinilor săi, a căror atingere era cât se poate de reală, întotdeauna salutară; în plus, nu se dădea înapoi nici de la pusul ventuzelor, nici de la aplicatul pansamentelor. Ce oraș din lumea greacă, în est sau vest, n-ar fi dorit să aibă propriul său Asclepios, cu șarpele sacru adus din Epidaur? Succesul a stârnit și falsul, iar un făcător de minuni, Alexandru din Abonuteihos, înspre 150 d.Hr., se proclamă profet al unui Nou

Asclepios și al unui zeu-șarpe numit Glycon. Falsul Asclepios, ca și cel adevărat, a atras nu doar poporul, ci și pe intelectuali. Multă vreme după moarte, acest Alexandru, pe care Lucian îl descrie ca pe un șarlatan odios, a continuat să fie onorat printr-un cult. În secolul precedent, neopitagoreicul Apoloniu din Tyana, a cărui viață ne este povestită de către Filostrate, avusese o activitate similară, cu un prestigiu sporit de un ascetism edificant. Acestor oameni le lipsea însă o calitate pentru a-l depăși pe Asclepios. Să nu fie vorba oare de umor? Există din plin în relatările vindecărilor din Epidaur, când se citesc cu atenție. Există din plin în religia grecilor, căreia îi plăcea atât de mult să se amuze cu zeii săi, să-i trateze chiar cu o uimitoare familiaritate. Umorul este mai ușor pentru un zeu care se apropie de oameni decât pentru niște oameni care se cred divini.

Forța păgânismului a fost întotdeauna în aspirațiile cele mai populare și mai elementare. Ceea ce va renaște, transfigurat, sunt mai ales elementele sale cele mai vechi, fervorile sale cele mai mari, și anume cultul copilăriei (Zeus, Asclepios, Dionysos copil) și cultul conjugat al fecioriei și maternității. Fundamental va mai fi, de asemenea, ceea ce rezulta din evoluția cea mai recentă, și anume interesul purtat fiecărei persoane umane cu greutățile ei cele mai individuale, fapt care a făcut din Asclepios rivalul cel mai eficace al creștinismului de început, așa încât, potrivit unor cercetători, el a influențat iconografia lui Hristos. Între timp, Grecia nu a încetat să-și umanizeze zeii. Ea nu a reușit peste tot într-o singură zi. S-a scris că, atunci când grecii reprezentau monștrii, aveau grijă să le dea întotdeauna un cap de om. Este sigur oare că în Figalia, în plin secol al V-lea, nu

au adorat o Demeter cu cap de iapă? A adora monștrii ținea de natura umană în vremea aceea, ca și în acest secol XX. A umaniza divinul, a diviniza umanul, a făcut parte din miracolu lor. Dar, cum spune Alain, va trebui mereu reînceput.

BIBLIOGRAFIE

Principalele texte grecești comentate

P. 7: *Iliada*, 12, 23.
7: CALLIMACHOS, *Imn către Zeus*, 8.
8: PAUS. IX, 3, 2-8.
11: HERODOT V, 82-83.
11: PAUS. VIII, 41, 4-6.
16: HERODOT II, 53.
24: *Odiseea*, 11, 23-50.
27: HESIOD, *Theogonia*, 535-560. – PLATON, *Republica*, 328
28: *Iliada*, 9, 209-217.
29: PAUS. VIII, 38, 7; PSEUDO-PLATON, *Minos*, 315 c.
30: CALLIMACHOS, *Imn către Delos*, 321-324.
36: HERODOT I, 181-182.
37: PLUTARH, *Theseu*, 21.
38: *Iliada*, 18, 590-606.
41: PLUTARH, *Aitia hellenica*, 12.
53: *Iliada*, 19, 267.
61: HERODOT II, 51.
62: PAUS. VII, 22, 4. – LUCIAN, *Dialogurile zeilor*, 24.
73: *Iliada*, II, 546-549. – PAUS. V, 3, 2.
79: *Iliada*, 21, 470.
80: PAUS. VII, 18,8-19,1.
82: PAUS. II, 31, 1-2.
88: HESIOD, *Theogonia*, 405-452.
87: HERODOT IV, 32-36.
90: *Iliada*, 4, 101-119.

93: PAUS. 10, 5, 6.
100: PLUTARH, *de Muliebr. Virt.*, 98. – PAUSANIAS VIII, 48, 4.
101: HERODOT V, 82-83.
103: *Anthologia lyrica* de Diehl (ed. a 2-a), 46.
114: *Iliada*, 8, 5-76. – *Iliada*, 22, 207-213.
123: PAUS. VIII, 42, 1-10.

Lucrări generale

M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vol., ed. a 2-a, Munich, 1955 și 1961.

L. GERNET et A. BOULANGER *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, ediție nouă cu bibliografie complementară, Paris, 1948.

A.-J. FESTUGIÈRE et M. P. NILSSON vol. 2 de *l'Histoire générale des religions* de G.-M. GORCE și R. MORTIER Paris, 1948.

Fr. CHAMOUX *La civilisation grecque*, Paris, 1963, cap. VI, p. 183-257.

Ed. DES PLACES, *La religion grecque, dieux, cultes, rites et sentiments religieux*, Paris, 1969.

R. MARTIN et H. METZGER, *La religion grecque*, Paris, PUF, 1978.

U. BIANCHI, La *religione greca*, Turin, 1975.

R. CRAHAY, *La religion des Grecs*, Bruxelles, 1966.

J.-P. VERNANT, *Religion grecque, religions antiques*, Paris, 1976.

W. BURKERT, *Gr. Religion der arch. und klass. Epoche*, Stuttgart, 1977.

L. SECHAN și P. LÉVÊQUE, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966.

Asupra originilor, CH. PICARD, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948.

După descifrarea dialectului micenian·

P. LÉVÊQUE, Le syncrétisme créto-mycénien, în *Les syncrétismes dan les religions de l'Antiquité*, col. de Besançon, p. 19-179, în spe cial p. 41-49, PUF, 1960.

Luigia A. STELLA, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei* Roma, 1965 (cap. VIII).

M. GERARD-ROUSSEAU, *Les mentions religieuses dans les tablette mycéniennes*, Roma, 1968.

B. C. DIETRICH, *The origins of Greek religion*, Berlin, 1973.

Capitol cu capitol

I.

P. GRIMAL, La *mythologie grecque*, Paris, PUF, «Que sais-je», nº 58?

P. GRIMAL, *Dictionnaire dé la mythologie grecque et romaine*, Pari PUF, 1951.

L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1986.

A.-J. FESTUGIÈRE, *l'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 193.

G. S. KIRK., *The nature of Greek myths*, Woodstock, NY, Overloc Pr., 1974: *Myth. Its meaning and functions in ancient and oth cultures*, Cambridge, 1970.

M. DÉTIENNE et J.-P. VERNANT, Les *ruses de l'intelligence. La mèt des Grecs*, Paris, 1974.

J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1974.

M. UNTERSTEINER, *la fisiologia del mito*, Milan, 1946.

F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956

E. ROHDE, *Psyche*, Tübingen, 1893, trad. fr., Paris, 1952.

M. DELCOURT, *Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris, 1942.

A. BRELICH, *Gli eroi greci*, Roma, 1958.

II.

M. DELCOURT *Les grands sanctuaires de la Grèce*, Paris, 1947.

J. RUDHART, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Geneva, 1958.

W. BURKERT, *Homo necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York, 1972.

F. ROBERT, *Thymele*, 1939.

C. G. YAVIS, *Greek altars*, Saint-Louis, Miss., 1949.

M. P. NILSSON, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906.

L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin, 1932.

H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, Londra, 1977.

P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, 1910; *Die griechischen Kultusaltertümer*, ed. a 8-a, München, 1920.

S. EITREM, *Opferritus und Voropfer bei den Griechen und Römern*, Kristiania, 1915.

L. MOULINIER *le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Paris, 1952.

F. SCHWENN, *Menschenopfer bei den Gr. u. R.*, Berlin, 1915.

G. MÉAUTIS, *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Eleusis*, Paris, 1959.

G. E. MYLONAS *Eleusis and the El. Mysteries*, Princeton, 1961.

R. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs*, Paris, PUF, «Que sais-je», nº 939.

III.

Între alte cărți tratând în special un zeu:

H. JEANMARIE, *Dionysos*, Paris, 1951.

M. DELCOURT, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1951.

Article *Zeus* (de la *Real encyclopädie der kl. Alterlumswiss.)* de H. SCHWABL, München, 1979, col. 993-1481.

IV.

H. LLOYD-JONES *The Justice of Zeus*, Berkeley, Univ. of Calif., 1

F. ROBERT, *Homère*, Paris, PUF, 1950.

Colectiv, Col. de Strasbourg, 1958, *Eléments orientaux dans la gion grecque ancienne*, Paris, PUF, 1960.

P. WALCOT, *Hesiod and fhe Near East*, Cardiff, 1966.

G. FRANÇOIS, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots «t daimôn»*, Paris, 1957.

P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1 ediție nouă. 1949.

D. BABUT, *La religion des philosophes grecs de Thalès aux stoï* Paris, PUF, 1974.

B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hambourg, 1947, ed. a 1947.

E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Ang 1951.

J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, ed. a revăzută, 1972.

M. P. NILSSON, *Cults, Oracles and Politics in anc. Greece*, Lund, 1 trad. fr. *La religion populaire dans la Gr. ant.*, Paris, 1954.

CHR. A. LOBECK, *Aglaophamus*, Kœnigsberg, 1820 (texte rel la orfism, la Eleusis și la Samothrake).

W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Gr. rel.*, Londres, 1935, trac Paris, 1939.

A.-J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967 *révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris, 1949-1954.

J. BIDEZ și Fr. CUMONT, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938.

J. CARCOPINO, *De Pythagore aux apôtres*, Paris, 1956.

E. și J. EDELSTEIN, *Asclepius. A collection and interpretation of the testymonies,* 2 vol., Baltimore, 1954.

Referințe pentru câteva cazuri speciale

P. 35: L. R. PALMER, *Mycenaians and Minoans*, p. 125.
P. 38: A. S. F. GOW, *Journ. of Hell. stud.*, 1912, 213.
P. 42: F. ROBERT, *Rev. Et. class* , 1964, 97, și *La littérature grecque*, «Que sais-je?», 227, 31.
P. 67, 81 și 89: cele trei articole ale lui P. KRETSCHMER se află în *Glotta*, 1920, p. 36, 1937, p. 34, și 1921, p. 282.
P. 72: *G.* KLEINER, *Führer durch Milet*, 36.
P. 87: J. TREHEUX în *Studies... D. M. Robinson*, II, 1953, 754.
P. 123: J. E. KARNEZIS, în *Platon*, 1978, 259 (asupra daimonilor cu chip uman).

Câteva completări ale bibliografiei la a doua ediție

R. PARKER, *Miasma, Pollution and purification in early Greek religion*, Oxford, Clarendon Pr., 1983, XVIII și 413 p.
J. D. MIKALSON, *Athenian popular Religion*, Chapel Hill Univ. of North Carolina Pr., 1983, XIV și 172 p.
P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983.
C. BENEDUM, Asklepios und Demeter. Zur Bedeutung weiblicher Gottheiten für den frühen Asklepios Kult, *Jahrbuch des deutschen Arch. Instituts*, CI, 1986, 137-157.

G. MIROUX, *Sur quelques épithètes d'Apollon et d'Artémis*, *Dial d'histoire ancienne*, VII, 1981, *Paris*, Belles-Lettres, 107-12

G. MIROUX, Artemis, Artamos, Artamesis, Artamein, comun prezentată la coloquiul «Les grandes figures religieuses» l la Besançon în 25 și 26 aprilie 1984, și publicată în *L polythéismes*, I, Paris, Belles-Lettres, p. 127-135.

Din foarte frumoasele lucrări ale lui Jean-Pierre VERN trebuie să citām totul. Celor care nu le cunosc încă, ne perm să le recomandăm înainte de toate lectura lecției sale inaug la Collège de France (5 decembrie 1975) consacrată stud comparat al religiilor antice, și, în al doilea rând, marele ar despre Hestia-Hermes în revista *L'Homme, revue française d'an pologie* (septembrie-decembrie 1963), care este una din cele remarcabile aplicații ale metodei sale.